T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIRSAL ALEVİ TOPLULUKLARINDA UYUŞMAZLIK ÇÖZÜMÜ

CELAL GÜNGÖRDÜ
2501413847

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MEHMET TEVFİK ÖZCAN

İSTANBUL – 2021

ÖZ

KIRSAL ALEVİ TOPLULUKLARINDA UYUŞMAZLIK ÇÖZÜMÜ

CELAL GÜNGÖRDÜ

Bu tezin temel sorunsalı, Alevilerin devlete rağmen kendi sorunlarını kendi toplumsal normları doğrultusunda, tüm topluluğun katılımıyla ve oylarıyla karar verilen "halk mahkemeleri" aracılığıyla çözmesi olgusunun hukuk sosyolojisinin konusu olup olmayacağıdır. Bu sorunun yanıtı aranırken, öncelikle hukuk teorileri ele alınacak ve Eugen Ehrlich'in "Yaşayan Hukuk" teorisi içinde "Alevi Halk Mahkemeleri"nin hukuk sosyolojisinin konusu olabilmesinin olanakları tartışılacak ve tartışmanın sonunda bunun olanaklı olduğu ileri sürülecektir. Ayrıca, "Alevi" olgusunun hangi kavram çerçevesinde sosyolojinin konusu olacağı sorusu sosyoloji kuramları ışığında ele alınacak, sorunun yanıtı Ferdinand Tönnies'in "Topluluk/Toplum" kavramları üzerinde geliştirdiği sosyolojik yaklaşımı içinde aranacak ve sonuçta, Alevilerin bir "topluluk" olarak sosyoloji biliminin araştırma konusu olabileceği ileri sürülecektir. Takip eden bölümde, toplumsal normların oluşumu, sosyal normlar ile hukuk normları arasındaki ilişki; toplumsal kontrol mekanizmaları ve kişinin norma uyma davranışı kavramları kuramlar ışığında tartışılacaktır. Bunun devamında 'Alevi' kavramı ve Alevi inancının temel kavramları ele alınacak, böylece takip eden bölümde ele alınacak olan Alevi toplulukları hukuku ve yargısının teorik arka planı inşa edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Alevi inanç ve topluluğunun kurumsal yapısı analiz edilecek, bu başlık altında özellikle musahiplik kurumu detaylı şekilde analiz edilecektir. Musahiplik kavramı çerçevesinde, genel olarak aile ve akrabalık özel olarak da sanal akrabalık kavramı antropolojik veriler ışığında tartışılıp bir tanım önerisi sunulacaktır. Bütün bunların ışığında Alevi toplulukları hukuku ve yargı sistemi, modern hukukla karşılaştırmalı ele alınacak, tartışma sahada elde edilen veriler ışığında sürdürülecek, sonuç bölümünde de elde edilen veriler analiz edilecektir.

Anahtar kavramlar: Alevilik, Bektaşilik, Kızılbaşlık, Doğal Hukuk, Pozitivist Hukuk Teorisi, Topluluk, Toplum, sanal akrabalık, Halk Mahkemeleri, Akrabalık, Aile, sosyal kontrol mekanizmaları, norm, uyma davranışı.



ABSTRACT

SETTLEMENT OF DİSPUTES IN RURAL ALEVİ COMMUNİTİES

CELAL GÜNGÖRDÜ

The main question of this thesis is whether the fact that Alevis solve their problems in "people's courts," where decisions are made with the participation and votes of the entire community in line with their own social norms, instead of state courts can be a research topic in the sociology of law or not. When seeking an answer to this question, firstly, the theories of law will be examined. The possibility of "Alevi People's Courts" being a research topic in the sociology of law will be discussed within the framework of Eugen Ehrlich's "Living Law" theory. After the discussion, it will be argued that it is possible. Furthermore, the concept under which "Alevism" will be discussed in sociology will be examined in the light of sociological theories. The answer to this question will be sought within the sociological approach developed by Ferdinand Tönnies on the concepts of "Community/Society." As a result, it will be argued that Alevis can be a research topic in sociology as a "community." In the following section, the formation of social norms, the relationship between social norms and legal norms, social control mechanisms, and conformity to norms will be discussed in the light of theories. Then, the concept of "Alevi" and the main concepts of the Alevi belief system will be examined, and the theoretical background of the law and judicial system of Alevi communities, which will be discussed in the following section, will be built. Moreover, the institutional structure of the Alevi belief system and community, especially the institution of *musahiplik,* will be analyzed. Within the framework of the concept of *musahiplik,* the concepts of family and kinship in general and virtual kinship in particular will be discussed in the light of anthropological data, and a definition will be proposed. In the light of all these, the law and judicial system of Alevi communities will be discussed in comparison with modern law. The discussion will continue in the light of the data obtained in the field, which will be analyzed in the conclusion.

Keywords: Alevism, Bektashism, Qizilbash, Natural Law, Positivist Legal Theory, Community, Society, virtual kinship, People’s Courts, Kinship, Family, social control mechanisms, norm, conformity to norms.



ÖNSÖZ

Üzerinde çokça yazılıp çizilen ancak, tam olarak hakkı verilerek ele alınmamış bir mesele hakkında tez yazmak gerçekten cesaret isteyen bir şeydir. Çünkü, görünüşte üzerinde 'çok' şey söylenmiş, ancak içerik olarak oldukça 'bakir' bir meseledir Alevi toplulukları hukuku. Ayrıca olgunun birçok disiplini aynı anda ilgilendiren bir doğası da var. Bu yüzden, tezin kapsamı dışına çıkmamak için kimi zaman oldukça çaba sarf ettim. Bir de Alevi topluluklarının inançları nedeniyle hala dahi ayrımcılığa uğradıkları bir ortamda tarafsız kalmak da zor bir meseleydi. Tez her an 'siyasi' zemine kayabilirdi; bu yüzden son noktayı koyana kadar bir hayli zorlandım ve sanırım, taraf olmayı asgari düzeyde tutmayı makul düzeyde başardım. Ancak, disiplinler arasında gelip giderken, dengeyi ne oranda koruduğum hakkında bir fikrim yok. Şu kadarını söyleyebilirim ki, söyleyecek durumda olduğum bir hayli konuyu dışarıda bıraktım. Özellikle felsefe konusunda. Bu özene rağmen sınırları aşmışsam, bu sorumluluğu da peşinen kabullenmek durumundayım.

Tez için olgu topladığım Haçova köyünde, bir Görgü Cemi ritüelini izleyip not almayı planlamıştım. Ancak salgın nedeniyle tüm cem törenleri iptal edildiğinden bunu yapma imkânım olmadı. Yine de bunu bir eksiklik saymıyorum. Zira cem ritüelleri, her duruma göre değişen bir yapıya sahip değil, yıllar içinde şekillenip istikrar kazanmış seremonilerdir. Bu yüzden, yapılan gözlemlerden aldığım veriler üzerine fikir inşa etmem büyük bir kusur olarak görülmemelidir.

Bu tezi yazarken bana verdikleri katkılardan dolayı çokça teşekkür borcum var. En başta, tez danışmanım ve öğrencilik yıllarımda hocam Sayın Prof. Dr. Mehmet Tevfik Özcan'a tez yazım sürecinde yaptığı kritik müdahalelerle beni "bir eksende tutmayı" sağladığı için en içten teşekkürlerimi sunmayı onurlu bir borç bilirim. Teşvik ve değerli katkıları olmasaydı bu yolu kat edemezdim.

Ayrıca, sahada veri toplarken kıymetli desteğini esirgemeyen gerek telefonlarıma cevap vererek gerek bana yazarak gerekse de yüzü yüze iletişimlerimde beni sabırla dinleyip çok değerli bilgi ve veriler sunan Üryan Hızır Ocağı pirlerinden sayın Ali Büyükşahin'e çok teşekkür ederim.

Sayın Piri Er, gerek yazdığı çok değerli kitaplarıyla, gerek başım sıkıştığı anlarda yaptığı katkılarla zorlukları aşmamda çok değerli katkılar sundu. Minnetdarım.

Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Pendik Cemevi dedesi sayın Bektaş Özcan, ne zaman başım sıkışsa yardımıma koştu ve her soruma büyük bir bilgelikle yanıt verdi. Katkılarından dolayı minnettarım.

Malatya'nın Yeşilyurt ilçesi Cemal Gürsel mahallesi muhtarı Ali Doğan'a bizzat benimle gelerek Haçova köyündeki görüşmeleri sağladığı için içten teşekkürlerimi sunarım. Görüşme süresince göstermiş oldukları misafirperverlik geçekten de beni çok duygulandırdı; bu nedenle Haçova köyü halkına içten minnettarlığımı ve saygılarımı sunarım.

Son olarak, tez yazım süresince ortalıktaki dağınıklığa ve "etrafa yaydığım strese" rağmen benden desteklerini esirgemeyen eşim Gülin Zehra Güngördü'ye sevgi ve teşekkürlerimi sunarım.

Görüldüğü üzere, ortaya çıkan bu naçizane tez, bir ortak çabanın ve işbirliğinin ürünüdür. O yüzen, bilim dünyasına bir katkısı olacaksa bunu severek paylaşmaya hazırım. Öte yandan tüm kusurlar kuşkusuz şahsıma aittir.

İstanbul-2021

Celal Güngördü

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

ALEVİ KAVRAMININ TANIMI VE İNANCIN TEMEL KAVRAMLARI

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

ALEVİ TOPLULUKLARINDA TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN HISIMLIK VE VARSAYIMSAL HISIMLIK AĞLARI FORMUNDAEKLEMLENMESİ

BEŞİNCİ BÖLÜM:

ALEVİ TOPLULUKLARI UYUŞMAZLIK ÇÖZÜMÜ VE DÜŞKÜNLÜK KURUMU

TABLOLAR

ŞEKİLLER



KISALTMALAR LİSTESİ

A.E.	: Aynı eser
A.G.E.	: Adı geçen eser
BKZ.	: Bakınız
B.A.	: Bütüne atıf
ÇEV.	: Çeviren
DER.	: Derleyen
DN.	: Dipnot
ED.	: Editör
K.G.	: Karşıt görüş
KARŞ.	: Karşılaştırınız
İ.Ö.	: İsadan önce
M.Ö.	: Milattan önce
S.	: Sayfa
T. Y	**:** Tarih yok
VB.	: Ve benzeri
VD.	: Ve devamı
VS.	: Ve saire
Y.Y.	: Yayıncı yok

GİRİŞ

Konuya, Alevilerin neden kendi adaletlerini kendilerinin sağladığı sorusuna yanıt arayarak başlamanın doğru hatta zorunlu olduğunu düşünüyorum. Gerçekten de yüzyıllarca devlet veya devletlerin egemenliği altında yaşamasına rağmen, kendi adalet sistemlerinden ısrar eden bu çapta bir topluluğun eşine tarihte çok sık rastlanmaz. Bunun elbette önemli teolojik nedenleri de vardır ama meselenin bu yönü tezimizin kapsamı dışındadır. Ben bu sorunun yanıtını Anadolu'daki göçebe-yarı göçebe toplulukların devletleşme sürecinde arayacağım.

İslamiyet, birinci kaynaklar itibariyle din ve devlet ilişkileri konusunda ayrıntılı kesinlikler getirmiş bir din değildir.[1] Bu durumda, İslam topluluklarının bir model arayışına girecekleri, bunun da en pratik yolunun var olan modellerden birini benimseyecek olmaları akla en yatkın seçenektir. Bu açıdan bakıldığında, dönemin model alınacak önemli devlet deneyimi olan iki toplum olduğunu görüyoruz ki bunlardan biri İran biri de Bizans'tır.

Anadolu Selçuklu Devletinin gerek Bizans modelinden gerekse İran modelinden etkilendiğini görüyoruz. Çamuroğlu, bu devletin iki gücün etkisi altında varlığını sürdürdüğünü ileri sürer: "bir yandan kendilerine kısa sürede Anadolu gibi büyük bir ülkeyi açmalarını mümkün kılan göçebe dinanizmi, öte yandan ise kökeninde Bizans'ın bulunduğu sözde İslam saltanat geleneği."[2] Selçuklular da ilk başlarda, özellikle sınır boylarında heterodoks inançlara sahip göçmen- yarı göçmen Türkmen kitlelerden ve bunların ileri gelenlerinin gücünden ve nüfuzundan faydalanmıştır. Bu dervişler telkinlerini Hıristiyanlara da yapıyor, din ayrılığına karşın toplum çekişmeleri asla görünmüyordu. Tersine Hıristiyanlar arasında bu 'Alevi' dervişleri 'aziz' aşamasına çıkarılıyordu.[3] Ancak bir süre sonra, devletle bu göçebe topluluklar arasında, bu topraklarda ve böyle bir devletleşme süreci yaşayan başka yerlerde, çokça örneğini gördüğümüz çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. Bu, toplumların, erken devlet aşamasından devlet aşamasına geçiş aşamasında devlettin doğasında yaşanan değişimin doğal bir sonucudur. Hazanov erken devleti, "devletin, ilkel toplumun

[1] Reha Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, 3.bs., Doğan Kitapçılık, 2000, s.25
[2] A.e, s.26
[3] Nejat Birdoğan, **Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik,** 4.bs., Kaynak Yayınları, 2003, s.54

çözülüşünün hemen ardından gelen en eski ve gerçekten 'ilksel' (pristine) biçimi"[4] şeklinde tanımlamıştır. Clasebb ve Skalnic'e göre bu topluluklar merkezi bir hükümetle, aristokratik bir ethos (değerler takımı) ile kalıtsal hiyerarşik statü düzenlemelerine sahip olan; ama güce başvurarak bastırma yolunda resmi, hukuksal araçlara sahip bulunmayan ve bölünmeyi önleme yeteneği olmayan sosyo-politik örgütlerdir.[5]

Bu aşamadaki toplumlar, devlet örgütlenmesinin güçlü sosyal ve ekonomik bölünmeler ve akrabalık bağından ziyade, hükümranlık sahasının önemsenmesi gibi temel özellikleri taşırlar, ama gelişmiş bürokrasilerden yoksundur.[6] Devlet ise tam tersine, yüksek tabakalaşmaya dayalı bir toplumsal sistemin üstüne oturur. Demek ki, göçebe aşiret sisteminden devlete geçişin ilk filizlendiği yer, tabakalaşmaya giden ekonomik ve siyasi dönüşümdür. Tabakalaşmış bir toplum, aynı cinsten ve aynı yaş grubunun statüsüne sahip üyelerinin, yaşamın sürdürülmesini sağlayan temel kaynaklara ulaşmaları yolunda, eşitliğin bulunmadığı bir toplumdur.[7] Devlet bir tanıma göre, "toplumun erkini akrabalığın üstünde bir temel üzerine kuran kurumlar toplamı"[8] olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanıma göre ise de devlet, "biri toplumsal üretimle doğrudan doğruya uğraşan kimselerden, ötekisi, onunla böyle doğrudan uğraşmayan kimselerden olmak üzere iki sınıfa bölünmüş bir toplumun"[9] ürünüdür. Burada profesyonelleşmiş, rasyonel ilkelerle örgütlenmiş bir bürokratik sistem, daimî bir ordu, karmaşık bir işbölümü vardır.

Erken devletten devlete geçerken siyasal etkileşim de niteliksel değişime uğrar. En başta, itaatin mercii karizmatik şef ve ona (genellikle soyca) yakın ilişkilerden bürokratikleşmiş bir hükümet sisteminde hukuksal olarak tesis edilmiş kişisel olmayan düzene ve onun bir parçası olan makamlara (ofis) kayar.[10] Rasyonel-bürokratik yapının

---

[4] Anatol M. Hazanov, "Erken Devlet Konusunda Çalışmanın Bazı Kuramsal Sorunları" **Erken Devlet,** Der. Henri J.M. Peter Skalnik, Çev.Alâeddin Şenel, Ankara, İmge Yayınevi, Ocak,1993, s.113

[5] Henri J.M. Classeb ve Peter Skalnik, "Erken Devlet Kuramlar ve Varsayımlar," **Devlete Doğru, Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji,** Edt.Timoty Early, Çev. Cahide Sarı, Ütopya Yayınları,2001, s.31

[6] Kristian Kristiansen, "Şeflikler, Devletler ve Toplumsal Evrim Sistemleri", **Devlete Doğru, Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji,** Edt.Timoty Early, Çev. Cahide Sarı, Ütopya Yayınları,2001, s.30

[7] **A.e,** s,16

[8] **A.e**

[9] Lawrence Krader, "Devletin Asya Göçebeleri Arasındaki Kökeni," **Erken Devlet,** Der. Henri J.M. Peter Skalnik, Çev.Alâeddin Şenel, Ankara, İmge Yayınevi, Ocak,1993, s.135

[10] Rıza Yıldırım, **Aleviliğin Doğuşu-Kızılbaş Sufiliğin Toplumsal ve Siyasal Temelleri,** 1.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.57

doğuşu, göçebe toplumla devlet arasındaki ilk kopuştur. Zira bürokratik sistem, akrabalık ilişkilerinden bağımsız, gayri şahsi, soyut ilkeler üzerine oturan bir yapı olarak, "güç ve iktidarını kişinin kendisinden değil, işgal ettiği makamdan"[11] alır. Bunu ilk fark eden düşünürlerden biri İbn Haldun'dur. Haldun, bu aşamayı egemenin kabile ve aşiret üyelerinin saldırılarına karşı köle kaynaklı yardımcılar ve yapay akrabalar sağladığı bir yapı olarak tanımlar.[12]

İkinci en önemli kopuş noktası, merkeze bağlı daimî ordunun kuruluşudur. Bu gelişmeyle, o güne değin devletin en önemli askeri varlığı olan göçebe, yarı-göçebe toplulukların sosyal değerinden bir eksilmeye neden olur. Bu süreç aynı zamanda, merkezin güçlenmesi ve çevreden giderek uzaklaşması demektir. Profesyonel bir ordunun ve bürokrasinin varlığı siyasal kültürünün merkezinde 'soya dayalı karizma' nın bulunduğu, insanların statülerin doğuştan aldığı ve dolayısıyla hiyerarşinin kişisel olduğu bir topluluk için oldukça yabancı bir durumdur. Bürokrasinin doğuşuna aynı zamanda, sözlü iletişimden yazılı iletişine geçiş de eşlik eder. Bu da okuma-yazma bilen kent kökenli insanların yönetim kademelerinde avantajlı hale gelmesi demektir. Buna bağlı olarak kültürel yapı da göçebe kültüründen yerleşik kent kültürüne evrilir. Merkezin denetimindeki eğitim kurumlarında üretilen dini, entelektüel değerler de giderek toplumun inanç sistemini kendi içine çekecek şekilde asimile eder ve homojenleştirmeye başlar. Merkezde yoğunlaşan bu değerler, statükonun doğası gereği muhafazakârlaşır ve Ortodokslaşır. Buna bağlı olarak iki yaşam tarzı arasında bir gerilim meydana gelir. Bunlardan ilki, politik örgütlenmesini bürokratik devlet modeline göre gerçekleştiren yerleşik ve kent eksenli yaşam tarzı,[13] ikincisi ise politik örgütlenmesini kabile modeline göre gerçekleştiren göçebe veya yarı-göçebe ve kır eksenli[14] yaşam tarzıdır.

Ancak tüm bu evrimleşmeye rağmen, merkezin dışına çekilen geleneksel göçebe kültür bir anda yok olmaz. Varlığı, kimi zaman çatışmalara neden olsa da kendi dinamiklerini koruduğu sürece uzun yıllar kendi toplumsal yapısını yeniden üretmeyi başarabilir. Krader'in Moğol çoban aileleri üzerinde yaptığı analizi buna örnek olarak

---

[11] **A.e.** s.58
[12] Şakir Keçeli, **Uluslaşma Sürecimizde Bektaşi Aleviler ve Atatürk,** 1.bs. Kaynak Yayınları, 2016, s.70
[13] Yıldırım, **a.g.e,** s.47
[14] **A.e.**

verebiliriz. Krader, Moğol çoban aileleri toplumsal sınıfının, geleneksel komünal akrabalık örgütlenişinin geleneksel ekonominin ve toplumun, yirminci yüzyılın başında bozulmasına dek sürdürdüğünü belirtir. [15]

Erken devlet safhasında olan Osmanlı Beyliği böyle bir ortamda doğmuş ve kısaca değindiğimiz süreçleri izleyerek devlete, giderek bir imparatorluğa dönüşmüştür. Beylik zamanındaki Selçuklu devleti gerek iç sorunları gerekse Moğol istilası nedeniyle zor anlar yaşıyordu. Bu dönemde Alevi toplulukları tarihinde bir dönüm noktası olacak "Babailer ayaklanması" olarak tarihe geçen ilk ayaklanma yaşanmıştır. "Anadolu Aleviliğinin öncüleri sayılan, Hacı Bektaş Veli ile de (tartışmalı da olsa) inançsal bir birliktelikleri olan bu grubun başındaki kişi Dede Gargın'dır. Dede Gargın, Anadolu Aleviliğinin temel kurumu olan dede ocaklarından birinin kurucusudur.[16] 1240 yılında başlayıp Anadolu'ya yayılan bu Türkmen ayaklanması Anadolu Selçuklu Devleti'ne zor anlar yaşattı, olay güçlükle bastırıldı ancak, bu olay Anadolu Selçuklu Devleti'nin sonunun da başlangıcı oldu. Babai ayaklanmasının bastırılmasından sonra gerek Baba İlyas'ın hayatta kalan halifelerinin gerekse onların muhatabı kitlelerin Batı Anadolu uçlarına kaçtıkları ve Osmanlı beyliğinin ortaya çıkış sürecinde de bu grubun etkili olduğu bilinmektedir.[17]

Selçuklu dönemde din alanı, kadıların, müderrislerin, fakihlerin değil ama halk İslam'ının, babaların, şeyhlerin, çelebilerin ve Ahi babaların etkisi altına girmişti.[18] Osmanlı beyleri, daha sonraki başarılarının dinamiğini oluşturacak bu yapılarla ittifak kurmakta gecikmemiştir. Gerçekten de tarihsel veriler, Osmanlı Beyliği'nin ilk başlarda halk İslam'ı kültürünü benimsemiş kitlelerden ve onların savaşçı önderlerinden çokça faydalandığını bize gösteriyor. Ömer Lütfi Barkan'ın *"İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,"* başlıklı makalesinde, Osmanlı'nın kuruluş yıllarında etkin olarak rol alan göçmen grupların faaliyetleri işlenmektedir.[19]

---

[15] Bkz. Krader, **a.g.e,** s.144-145

[16] Hamza Aksüt, **Baba İshak, Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı** (1240), 2.bs., Ankara, Yurt Kitap-Yayın, 2013, s.174

[17] Rıza Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?: Bektaşi Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi," **Kızılbağlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel**, Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.75

[18] Çamuroğlu, **Değişen...,** s.26

[19] Bkz.Ömer Lütfü Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*"* **İnsan ve İnsan**, C:2, No:5, (2015), s.9. Bu konuya ilerde değinileceği için burada tekrar edilmemiştir.

Bu ilk dönemdeki Osmanlı inanç sistemi de dayandığı dinamiklerin inancından etkilenmişti. Çamuroğlu, "Osmanlı Devleti'nin dini yapısında en fazla dikkati çeken özellik, dini yapının fıkıh ya da kelam temelli değil, fakat gaza ruhuna daha uygun göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen ahlaki ve tasavvufi"[20] olduğu fikrini ileri sürer.

Ancak 'Beylik'ten 'Devlet'e geçme aşamasında bu ittifakın da bozulduğunu görüyoruz. Bunun ilk nedeni askeri düzendeki yeni yapılanmadır. Göçebe, yarı-göçebe kabile toplulukları ile merkezi devlettin arasında oluşan hassas dengedeki ilk kırılma daima merkeze bağlı profesyonel ordunun oluşumuyla başlar. Kabile aidiyetinden bağımsız, doğrudan hükümdara bağlı, dolayısıyla merkezi hükümete daha sadık bir ordu modeline[21] geçiş, kabile unsurlarını sürekli ve rutin olarak yeni kurulan düzende[22] sınırlandırır. Kehl-Bodrogi, ilk iki Osmanlı hükümdarı döneminde askeri yapının ana gücünü oluşturan göçebe savaşçıların I. Murat'tan (1362-1389) sonra ordu içindeki konumunu giderek kaybettiğinden bahseder. [23]

Ordudaki dönüşümü bürokratik yapıdaki dönüşümler izledi. Osmanlı devletlerinin sınırları geliştikçe 14.. ve 15. yüzyılları boyunca hem ele geçirdiği ülke gelenekleri hem de atalarından devraldığı geleneklerin etkisi altında geleneksel beylik yapısından, daha karmaşık devlet yapısına doğru dönüştüğünü görüyoruz. Askeri taktiklerini Orta Asya topluluklarından alırken, eğitim, yasa, inanç gibi üst yapı kurumlarını Selçuklular kanalıyla Abbasilerden aldı. Bu arada dinsel yapı da yön değiştirip şekillendi ve Ortodoks İslam'a yönelerek "devletin temeli olarak Sünni İslam'a[24] dönüştü.

Bu merkezileşme en yüksek doruğuna Fatih Sultan Mehmet zamanında ulaştı. İstanbul'un fethiyle devlet örgütlenmesi, Bizans devlet geleneklerine göre yeniden şekillendi. Bundan ilham alarak, padişahın aynı zamanda en yüksek dini otorite olduğu iddiası gündeme geldi. Fatih'e değin Osmanlı Devleti'nin başına oturan beydi veya han idi. Fatih'ten sonra padişah adını aldı ve Osmanlı padişahları Tanrı'nın

[20] Çamuroğlu, **Değişen...,** s.27
[21] Yıldırım, **a.g.e**, s.68
[22] **A.e.**
[23] Krisztina Kehl-Bodrogi, **Kızılaşlar / Aleviler**, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2017, s.28
[24] Bu konuda bkz. İ. Nihat Akseymen ve Rıza Yörükoğlu, **Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevilik**, 8.bs., Alev Yayınları, 2014, s.41.

halefleri (ardılları) olduklarını ileri sürdüler.[25] Bu dönemde Osmanlı, "merkezi feodal devlete dönüştü. Ordu ise, halkla bağlarını tamamen kopardı.[26] Bunu bürokratik yapıdaki dönüşüm izledi. Uzun süre devlet bürokrasisinde Ahi/Bektaşi unsurlar hâkim olmuştu. Bunların en tanınanı Çandarlı ailesidir. Fatih döneminde, "Ahilikten yetişen Çandarlı oğullarını tasfiye edince yönetim medrese eğitiminden geçen dönmelerin eline geçmeye başladı.[27] Bu yapılanmada, halk İslam'ı inancına sahip çoğunluğu Türkmen halk kitlelerinin merkezden tamamen uzaklaşıp, mümkün oldukça merkezi yapıyla en az temasa geçecekleri yerlere doğru çekildiklerini görüyoruz. Merkezle çevre arasındaki iletişim asgari düzeye inmişti. Merkezin hiçbir etkileşimi, halk nezdinde hayırlı görülmüyordu. Uzun süren 'birbirini görmezden gelme' döneminden sonra, 15. sonunda ve 16. yüzyılın hemen başında Osmanlı Devleti ve Alevi toplulukları açısında kritik öneme sahip bir gelişme yaşandı. Anadolu Türkmenlerince büyük bir değer atfedilen Erdebil Ocağı'na bağlı Şah İsmail, bu itibarının da avantajıyla 1501 yılında İran'da Safevi iktidarını kurup hükümdar oldu ve kendi öğretisini yaygınlaştırmak üzere, Anadolu'ya halifeler gönderdi. Bu faaliyetleri neticesinde etkili oldu ve Türkmenler arasında güçlü bir destek buldu. Şah İsmail'in çağrısıyla binlerce Türkmen'in İran'a akması Osmanlı Devleti'ni rahatsız edip alarma geçirdi. İlk tepki II. Bayezit'in imparatorluk içindeki Şii unsurları Mora Yarımada'sına[28] sürmek oldu:

> "Teke ve Hamid elindeki sufilerin çoğu 'Rumeli Yakası'na sürüldü. Ve uçbeylerine buyruklar gönderildi ki: 'Bundan sonra sufilerden hiç kimse Anadolu'ya geçmeyip, yollar tutulsun.'[29]

Türkmenlerin Şah İsmail'in çağrısına uymalarına dönük davranışlarının arkasında yatan sebeplerden biri Osmanlı'nın resmi İslam anlayışıyla kendi "halk İslam'ı" anlayışları arasındaki uyuşmazlık iken bir diğer neden II. Bayezit döneminde (1481-1512) orduda ve devlet yapılanmasındaki değişikliklerin onları rahatsız edici sonuçlarıydı. Osmanlı merkezi gücünün Anadolunun içlerine doğru genişlemeye

---

[25] Keçeli, **Uluslaşma…,** s.71
[26] Akseymen ve Yörükoğlu, **a.g.e,** s.67
[27] Keçeli, **Uluslaşma…,** s.71
[28] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.31
[29] Ahmet Refik **Onaltıncı Asırda Rafızîlik Ve Bektaşîlik**, Sadeleştiren, Mehmet Yaman, 1.bs.1994, s 24

başlaması, o döneme kadar merkezi kontrolden uzak, kendi özerklikleri içinde yaşayan göçebe savaşçılar açısından giderek olumsuz bir duruma dönüşemeye başlamıştır. Artık onlardan vergi ödemeleri, orduya asker vermeleri istenmekteydi. Ayrıca yeni düzenleme gereği göçebe birlikleri bundan böyle aşiret birliği olarak değil, yabancı komutanların emri altına savaşacaktı.[30]

Bu gelişme, adeta uykuya yatan bir öfkeyi de uyandırmıştı. Peş peşe yaşanan ayaklanmalar Osmanlı devletine zor anlar yaşattı. Bu ayaklanmalar 1510 ile 1530 yılları arasında Anadolu'nun birçok yöresinde sürmüştür. Örneğin, Şahkulu Baba Ayaklanması (1511), Nur Ali Halife Ayaklanması (1512), Bozuklu Celal Ayaklanması (1517), Şah Veli ayaklanması (1519), Baba Zünnun ayaklanması (1525-1526), Kalender Çelebi ayaklanması (1526-1528).

Şah İsmail'in siyasetine tepki olarak, Osmanlı yönetimi karşı bir dini inanca sıkıca sarılarak cevap verdi. Bu, On İki İmam öğretisine karşı Sünni İslam anlayışıydı. Dolayısıyla, içerde her yönde bir Sünnileştirme hamlesi başlatıldı. Sünni İslam dışındaki, özellikle Alevi kitleler rafızi, mülhit veya zındık denilerek adeta şeytanlaştırılmaya ve kavuşturulmaya başlandı.

1514 yılının ağustos ayında, Anadolu'daki Türkmen Kızılbaşların çoğunluğunun da önder olarak kabul ettikleri İran Safevi Devleti Şahı İsmail'in önderliğindeki ordu, Osmanlı ordusuna yenildi. Bu olaydan önce ve sonra yaşananlar Alevi kitlelerinin toplumsal belleğinde çok acı izler bırakmıştır:

> "Sonunda Yavuz, bütün kardeşlerini ortadan kaldırdı. Şah İsmail'in Anadolu'daki kışkırtmalarına son vermek istedi. Anadolu'da Şah İsmail'e taraftar ne kadar Rafızi (Kızılbaş- Alevi) varsa, hepsini öldürttü."[31]

Bu tarihten sonra, 'Acem işbirlikçileri' ve 'din düşmanları' sayılan Alevi kitlelere yönelik adeta bir insan avının başlatıldığını görüyoruz. O dönemde kaleme alının kimi fermanlarda, ülkenin en ücra köşesinde sıradan bir insanın sözünden, ya da isminden, giyiminden şüphelenilen insanların öldürülmesi, boğulması, yakılmasının emredildiğini görüyoruz. Öyle ki, bazı fermanlarda, insanların üstüne uydurma suçlar

[30] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.28
[31] Refik, **a.g.e,** s.28

yüklenerek,[32] iftira atılarak[33] ortadan kaldırılması ve Aleviliği çağrıştıran en ufak bir eylemin şiddetle bastırılması emredilmektedir. Bir fermanda önemli bir Alevi geleneği olan aşure yapmanın bile engellenmesi ve yapanların cezalandırılmasının istendiğini,[34] bir başka fermanda, "Işık" diye ifade edilen Alevilere yönelik "yakarak cezalandırma" uygulamasının örneğini,[35] görüyoruz.

Bu dönemde Aleviliğe ilişkin ne varsa silinmek istenmiştir. Neden günümüze kadar çok az yazılı kaynağın geldiğine dair aşağıdaki ferman önemli ipuçları sunmaktadır:

> "Orta-pâre İlçesi'ne bağlı Haman cemâatinden Veli Fakih adlı bir KIZILBAŞ'dan geldiği zamanda, otuz dört adet ciltli Râfızî kitabı getirip, benim yanımda emanet koyup, …İşin içyüzün iyice öğrenip, bu kitaplar her nerede ise bulup, adı geçenleri hapsedip, olanları aynen yazıp bildiresiniz. Amma, bu konuda tamamen hak üzre olup, bu bahane ile kimseye zulüm ve taşkınlık (kötülük) ve yakalayıp tutuklamaktan ve gerçeğin dışında bilgi vermekten kesinlikle sakınasınız. (Adı geçen Kara Yakub'a verildi). 19 Ramazan 984 (M. 1576)."[36]

Bu dönemde uygulanan zulüm ve katliamların sonucunda, Alevi topluluklarının gözünde Osmanlı yönetimi tüm meşruluğunu yitirmiştir. Kehl-Bodrogi'nin isabetle

---

[32]"Emrim geldikte, adı geçen Kızılbaşı, bir başka töhmet (suç yükleme) yoluyla tutuklayıp ve de ahvâlini yüce şeriatın gerektirdiği şekilde, bu konuda geçmişte gönderilen ulu fermanım gereğince teftiş eyleyip, gereğini yapasın. Gerçekten, arz olunduğu gibi rafzı (Kızılbaş olduğu) ve dinsizliği sâbit olursa, geçmişte rafz ve ilhad üzre olanlar hakkında gönderilen ulu fermanım gereğince iş eyleyip, bunun dahi şeriat kuralınca hakkından gelesin. 25 Receb 985 (M. 1577)" **A.e,** s.103

[33] "… (A)dı geçen Süleyman'ı, kendisine uyan diğer dinsiz ve fesatçılarla, gizlice araştırıp ve de adı geçen kişi gerçekten yukarı tarafın halifelerinden olup, kâfirlik üzre olup, yasadışı davranışlarda bulundukları doğru ise, toprak kadısı mârifeti ile, adı geçenleri güzelce ele geçirip ve de hiç kimseye duyurmadan, el altından Kızılırmak'a götürüp boğdurasın. Ya da başka bir biçimde ve uygun görüldüğü şekilde "Hırsızlık ve haramilik eylediler!" diye iddia (iftira) eyleyip, haklarından gelesin^ 22 Rebi-ül-evvel 976 (M. 1568) (Mehmed Çavuş'a verildi.)" **A.e,** s.75

[34] "Şerefli hükmüm elinizi buldukta, bundan sonra bayramlarda şeriata aykırı davranışlarda bulunan kimselere davul ve nakkare çaldınp, eğlenceler ve yasaklanmış davranışlar yaptırmayıp, yapanları yasaklayıp ve Âşûrâ günlerinde de ve diğer zamanlarda IŞIK taifesinin bu çeşit davranışla şehirde gezdirmeyip yasaklayarak, bu yasağa uymayanları, şerefli şeriatın gereği ile cezalandırıp, bu yüce emrimin suretini orada mahfuz sicile kaydedip, bugün ve bugünden sonra yüce buyruğuma aykırı ve şerefli şeriata karşı gelen kimselere göz açtırmayasın. 19 Zilkade 966 (M. 1558)" **A.e,** s.42

[35] "İmdi, adı geçenin "ateşte yakılması"nı emredip buyurdum ki: Buyruğum geldikte, adı geçeni ateşte yakıp, emrinin yerine geldiğini yazıp bildiresin. 13 Rebiül-evvel 975 (M. 1567) (Kazasker arzetmiştir. Kethüdası Kara Çavuş'a verildi.) *A.e,* s.62

[36] **A.e,** s.99-100

belirttiği üzere: "Yarım yüzyıl boyunca devam eden tutuklamalar ve infazlar belki tüm Kızılbaşları İslam'ın şartlarını yerine getirmeleri için harekete geçirememiştir ama açık ki onları *kamusal hayattan çekilmeye zorlamıştır* (vurgu eklendi)."[37]

Ancak Alevi-Bektaşi toplulukları belki de en büyük darbeyi II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmesi sırasında almıştır. Alevi toplulukları açısından, 1826'da Yeniçeri ocağının kapatılması, devamında Bektaşi tekkelerinin de kapatılıp mallarının ve bazılarının da yönetiminin Nakşibendî tarikatı ve şeyhlerine devredilmesi kritik bir tarihsel dönemeçtir. Hacı Bektaş'taki dergâhın başına bir Nakşî şeyhi (Mehmed Said Efendi) getirilmiş, dergâhtaki dervişler Nakşî ayinini icraya mecbur bırakılmışlardır.[38] Aynı politikaların bir sonucu olarak İstanbul'da son 60 yıl içinde kurulan onlarca Bektaşi dergâhı içindeki el yazmala eserlerle birlikte ateşe verildi.[39] Bu aynı zamanda, topyekûn Bektaşiliğe karşı propagandanın ve devletin tebaasının dini yaşantısını düzenleme talebinin de başlangıcı oldu.[40] İleri gelen Bektaşilerden, Kıncı Baba, İstanbul Ağasızade Ahmet Efendi ve Salih Efendi idam edildi.

Alevi-Bektaşi zümrelerine karşı olumsuz politikalar II. Abdülhamid döneminde de devam etti. II. Abdülhamid dönemi devlet zihniyetinin çerçevesi dikkate alındığında Alevi/Kızılbaşların hiçbir şekilde bu çerçevenin içine giremeyeceklerini ve bu nedenle de büyük bir sorun olarak algılandıklarını belirtmeliyiz.[41] Ayrıca dönemin devlet anlayışında, Ermeni toplumu içindeki "fesada" Alevilerin de ortak olabileceği[42] yer almaktaydı.[43]

---

[37] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.38
[38] Bkz.Yıldırım, **Bektaşi Kime…,** s.95
[39] Bkz.Cemal Şener, **Alevilik Olayı,** 25.bs., Ant Yayınları, 1998, s.139
[40] Gülay Tulusoğlu, "Türk-Sünnî Kimlik İnşasının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine," **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel**, Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.166
[41] Alişan Akpınar, "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı," **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.218
[42] Bkz. **A.e.**
[43] O dönemde Ankara Valisi tarafından hazırlanan bir raporda söylenenler dönemin zihniyetinin anlaşılması bakımından ciddi veriler sunmaktadır: "Bunlar ayin-i cem diye bir tören yaparlar, kadın erkek aynı odaya toplanırlar, dede dedikleri kişi sazıyla birtakım türküler çalar ve söyler, bu esnada şarap bardakları "gelin ve kızlar marifetiyle devr olur", daha sonra gelin ve kızlar çifter çifter kalkarak sabaha kadar raks ederler. Gecenin ilerleyen saatlerinde, 'şu hâlde bunların kısmı-külliyesi sarhoş olup sızarlar bunun ilerisinde vuku bulacak fenalığın tarifine lüzum görülmez." **A.e,** s.220

İttihatçıların kendi milliyetçi tezlerine bir kaynak arayışlarında Alevi-Bektaşi kültürüyle ilgilendiğini biliyoruz. Bu siyaset Baha Said'in girişimlerinde kendini gösterir. Bu amaçla Baha Said Anadolu'ya gönderilmiş, aynı dönemde başta Köprülüzade Mehmet Fuat olmak üzere, o zamanlar Türk Yurdu dergisinin etrafında toplanmış bulunan Baha Said, Hamid Saidi, Hamid Vehbi vs. şahsiyetlerin, bu dergide Alevilikle ilgili bir dizi araştırma ve incelemeler yayınlamaya başlanmıştır[44]. Baha Said'e göre Alevilik Bektaşilik milli mezhep olup Baba İlyas da Anadolu'daki ilk Türkçüdür.[45]

Cumhuriyet'in tek parti dönemi yöneticilerinin din olgusuna yönelik ifadeleriyle, pratikleri arasında belli bir açının olduğu gözlenmektedir. Cumhuriyetin kurucu kadrosu bu konuda, ifadelerinde reddettikleri Osmanlı anlayışını uygulamada korumuştur. Cumhuriyetin idari ve ideolojik yapılanması büyük ölçüde Osmanlı'nın son dönemlerinden aynen alınmıştır.[46] Alevilik gerek kendi siyasal ideolojisini Türklük ve islam üzerine inşa etmiş Türk devletinin siyasal kültürü açısından, gerek resmî ideolojinin ihiyaçlarına cevap verir şekilde işlev üstlenmiş tarih yazıcılığında yok sayılan inanç öğelerinden biri olmuştur. Bu *görmezden gelme tavrı* sadece siyasi alanla da sınırlı kalmamış, akademik çalışmalarda Alevilik, "sadece kamusal alanda bir izolasyona tabi tutulmakla kalmayıp, aynı zamanda ve uzun bir zaman diliminde bilimsel araştırmaların da marjinal bir yabancısı olarak kalmıştır."[47]

Kurtuluş savaşından önce Atatürk'ün Alevi-Bektaşi kitlelerinin desteğini almak için çeşitli temaslarda bulunduğu, Hacıbektaş Dergâhı postnişini Veliyettin Çelebi Efendi'yi ziyaret ettiği, ondan çok etkilendiği ve onun tam desteğini aldığı biliniyor ve Atatürk'ün, Çelebi için, "Çok büyük insan… Onunla konuşunca adeta ruhum yıkanıyor. Kaynak suyu gibi temiz, okyanus gibi geniş ve derin…"[48] dediği kaydediliyor. Öyle ki Atatürk'ün bu ilgisi, onun "Bektaşi" olarak yorumlanmasına bile sebep olmuştur. Örneğin Baki Öz, "var olan verileri ve ipuçlarını sağlıklı bir mantıkla

---

[44] İbrahim Bahadır, "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerinde Etkileri," **Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** 2. bs, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 455-457.
[45] **A.e**
[46] Ali Murat İrat, **Devletin Bektaşi Hırkası,** 1.bs., Çiviyazıları, 2006, s75-76
[47] Bkz.İmran Gürtaş ve Yalçın Çakmak, "Giriş" **Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** 2. bs, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.35
[48] Cemal Şener, **Atatürk ve Aleviler**, 5.bs., Ant Yayınları, 1994, s.12

değerlendirip eleştirmemiz durumunda Atatürk'ün Bektaşi olduğu kanısı ağır basmaktadır,"[49] iddiasını ileri sürmüştür.

Cumhuriyetin ulus devlet projesinin, Osmanlı İmparatorluğundan geriye kalan toplumun ortak paydası olan din olgusuyla örtüşmemesi, kurucu kadronun miras aldıkları dini yapı ve kurumlara yönelik birtakım politikaları hayata geçirmesini tetikledi. Bu doğrultuda resmi İslam kurum ve yapılarına yönelik kimi girişimlerden, beraberinde çoğunluğunu Alevilerin oluşturduğu toplulukların halk İslam'ı anlayışı da ziyadesiyle etkilendi. Yöneticiler tarafından tarikat örgütlenmelerinin ve cemaatlerin (kültürel olarak) tasarlanan homojen ulusa ulaşmada bir engel oluşturacakları düşünülmüştür.[50] Cumhuriyeti kuranların "tekçi" ve "pozitivist" evrenlerindeki birey tipi, modern Avrupa ölçütlerinde, laik, vatanperver ve milliyetçi olduğu kadar; Osmanlı'dan kalan İslam kültürü alışkanlıklarından arındırılmış, sınırları yeni devletçe netleştirilmiş İslam'a göre yeniden şekillendirilmiş birey anlayışına denk düşüyordu.

Devletin din alanını denetleme, kontrol etme ve yön verme isteğinin bir sonucu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Bu kurumun kontrol etme işlevinin yanında, yönetimin gerekirse politikalarını halka kabul ettirmekte bir araç olarak başvurdukları ve Osmanlı dönemindeki Şeyhülislamlık makamının işlevine benzer şekilde "fetva verme" işlevi de vardı.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kuran "3 Mart 1924 tarihinde Şeriyye ve Evkaf Vekâleti'ni kaldıran 429 sayılı kanunun tekke ve zaviyelerle ilgili olan 5. maddesi şöyledir:

'*Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyumların vesair müstahdemin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur*'"[51]

Bunu Alevi / Bektaşi inancına en büyük darbeyi vuran, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına dair kanun izlemiştir. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair 677 Sayılı Kanun ise 30

---

[49] Baki Öz, **Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler**, 3.bs., İstanbul, Can Yayınları, 1990, s.1
[50] Murat Okan, **Türkiye'de Alevilik,** 1.bs. İmge Yayınevi, 2004, s.87
[51]Cem Apaydın, "Belgeler Işığında Tekke, Zaviye Ve Türbelerin Kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme", **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları** C.16, No: 32 (2017/2), s.152

Kasım 1925 tarihinde kabul edilmiş ve 13 Aralık 1925 tarihli Resmi Ceride'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun m.1/2'ye göre:

> "Alelümum tarikatlerle şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur."

Ancak bunlar 1930-1938'de (özellikle 1937-1938 de yaşananlar) Dersimde yaşanan 'trajedi' yanında önemsiz kalır. Olayların nedenleri üzerinde çokça yazılıp tartışılmıştır. Olay görünüşte birkaç askerin Yusufan Aşiretinden bir kadına tecavüz etmesi ve bunun üzerine kadının akraba ve köylülerinin askeri bölgeye saldırmasıyla başlar. Ancak, tüm veriler, devletin böyle bir girişime hazırlık yaptığı, bunun için de uygun anı kolladığını gösteriyor. Olaydan önce Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya'nın 1931'de hazırladığı rapordaki şu cümleden devletin girdiği kulvarı ve niyetini anlamak mümkündür: "Dersim artık Türk idare tarihinde yaşamaması ciheti en esaslı hedef telakki olunmuştur."[52]

Bu olayın detaylarına girmek bu tezin kapsamı ve amacını aşar, ancak şu kadarını belirteyim ki, binlerce sivilin katledildiği bu olay, yeni Türkiye Devleti'nin Alevi topluluklarına yönelik politikalar bakımından seleflerinden pek de farklı olmayan bir tutum içinde olduğunun kesin kanıtlarını ortaya koymuştur. Mesele bu olayla sınırlı kalsaydı, başka türlü yorumlara hak vermek belki mümkün olurdu; ancak gerek Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasına yönelik politikalar, gerekse diyanet başkanlığının oluşumunda Alevi-Bektaşi inancının dışlanması, Cumhuriyeti kuran elitin, Osmanlı dönemi politikalarını sürdürmekte kararlı olduklarının dair tutumlarında kuşkuya yer bırakmamaktadır.

Bu yaptığımız özet, Alevi-Bektaşi topluluklarının neden kendi mahkemelerini kurup, kendi adaletlerini kendi içlerinde aradıklarını ortaya koymak bakımından gerekli verileri sunuyor. Alevi-Bektaşi toplulukların bütün bu baskılara cevabı 'kansız' ama 'sert' olmuştur: Devletin adaletini reddetmek. Bu amaçla, Alevi hukukunda, 'Zahiri mahkemelere' başvurmak bir 'düşkünlük' nedeni olarak, yani en ağır cezayla cezalandırılması gereken bir fiil olarak değerlendirilmiştir. Kendi

---

[52]**Dersim Raporu,** Haz. İzeddin Çalışlar, 3.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s.263

hukukunu oluşturup, kendi mahkemelerini kurmak aynı zamanda, kendisiyle 'öteki' arasında çekilen çizginin belirginleştirilmesi ve sembolik sınırın yeniden üretilmesi işlevi de görmektedir. 'Öteki' ile tüm iletişimi keserek, kendi sembolik sınırını koruyan Alevi topluluğu, aynı zamanda bu yolla 'kültürel bellek aktarımı'nı da sağlamıştır. Alevilerin bu ayrımcılığı kendi lehine kullanması Ortaçağ Yahudi topluluğunun tutumuna benzer. Sennett, 'Yabancı' başlıklı eserindeki Yahudilerin Ortaçağ'da kapatıldıkları Venedik gettosunda, kendi hukuklarını yaratmalarının ipuçlarını sunarken, Yahudi topluluğunun kendilerine uygulanan 'tecritten' kimliklerini korumak için faydalandıklarını da belirtir:

> "Yahudilerin kendileri için getto, dış dünyayla temas meselesini gündeme getiriyordu. Getto duvarlarının dışında adım attıklarında Yahudilikleri riske giriyormuş gibiydi. Başkalarına açıklık bir kimlik kaybı tehdidini de beraberinde getiriyordu."[53]

Tezin birinci bölümünde Alevi hukukunun hukuk sosyolojisinin konusu bakımında teorik imkânlarını tartışacağım. Bu nedenle genel olarak hukuk teorileri, özellikle de Pozitivist Hukuk Teorisiyle, Doğal Hukuk Teorisi'nin temel ilkelerini tartıştıktan sonra, elde etmek istediğim teorik imkânın kaynaklarını Eugen Ehrlich'ın "Yaşayan Hukuk" teorisinde arayacağım. Aleviliğin hangi kavram çerçevesinde sosyoloji biliminin konusu olabileceği sorusunun yanıtlarını ise, Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in toplum / topluluk kavramları temelinde inşa ettiği teorisinde bulmaya çalışacağım. Bu nedenle tezin ilk bölümünde, genel olarak hukuk teorileri tartışılacak ve Alevi hukukunun hukuk araştırmalarına konu olabilmesinin gerekçeleri ortaya konulacaktır.

Tezin ikici bölümünde, "gündelik hayattaki düzen ve devamlılığın" nedenlerini tartışıp, bu kapsamda, "norm, kişi ve uyma davranış" kavramlarını çeşitli kuramların yardımıyla analiz edeceğim.

Üçüncü bölümde, Alevi topluluklarının hukuk sistemini ve yargılamasını doğru bir kavramsal çerçeveye yaslanmasını hedefleyerek, 'Alevi' kavramının ifade ettiği anlamı ve Alevi inanç ve kültürüne ait temel kavramlar analiz edeceğim.

---

[53] Richard Sennett, **Yabancı, Sürgün Üzerine İki Deneme,** Çev. Tuncay Birkan, 1.bs., Metis Yayınları, 2014, s.14

Dördüncü bölümde Alevi topluluğunun sosyal kurumlaşmasını, özellikle, musahiplik kurumu bağlamında sanal akrabalık nosyonu üzerinde daha detaylı duracağım. Buna bağlı olarak aile ve akrabalık kavramları, antropolojik örneklerle karşılaştırmalı olarak inceleyecek ve sonuçta bir tanım önerisi yapmaya çalışacağım.

Beşinci bölümde, Alevi toplulukları hukuku ve yargısını modern hukuktaki kavramları 'pedagojik kılavuz' olarak kullanarak ele alacağım. Bu amaçla Alevi yargı sistemini, yargılama usulünü ve maddi hukukunu hukukun temel kavramları etrafında analiz edeceğim.

Son bölümde ise, tezin konusu olan kavramın güncel durumunu analiz edecek ve nihayet, Alevi toplulukların göçle beraber yaşadığı niteliksel değişimin sonuçlarını değerlendireceğim.

Konuyu doğrudan ele alan kaynak sayısı azdır. Bunlardan ilki konuyu doğrudan ele almıştır. İsmail Metin'in *Alevilerde Halk Mahkemeleri,* başlıklı eseri, iyi niyetli bir girişim olmasına rağmen gerek yöntemindeki amatörlük gerekse bilimsel ölçütlere göre aşırı "sübjektif" yorumlar içermesi, bolca malzeme kullanmasına rağmen, kaynak göstermemek gibi "kusurlar" ihtiva ediyor. Ali Yıldırım'ın *Alevi Hukuku,* başlıklı eseri de önemli olgular aktarmakla beraber konuyu tüm yönleriyle ele almamaktadır. Bu konuda yayınlanmış başka bir kitap da var ancak, bilim etiğine uymadığı, adeta Metin'in eserini kopyaladığı ancak atıf dahi yapmadığı için burada ismini anmayı doğru bulmuyorum. Bunun dışında kendisi de bir Bektaşi Dedebaba olan Bedri Noyan'ın *Bektaşilik Alevilik Nedir,* başlıklı eseri oldukça değerli bilgiler sunmaktadır. Doğrudan kaynaklar, Alevi kültürünün ağırlıkla sözlü olması nedeniyle sınırlıdır. Bunlardan en yaygın ve en tanınmış olanı *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* ya da kısaca *Buyruk* diye bilinen bu eseridir. On İki İmam'ın altıncısı olan İmam Cafer-i Sadık (699-765) tarafından yazılmadığı kesindir. Kime ait olduğuna dair değişik görüşler ileri sürülse de Abdülbaki Gölpınarlı'nın analizi genellikle kabul görmektedir. Buna göre söz konusu eser, Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb zamanında (1576) Bısatî adlı biri, *Menakıb-ül Esrar Behcet-ül Esrar* başlıklı kitabı yazar. Aleviler buna Büyük Buyruk adını verirler.[54]

[54] **Buyruk,** s.6

Alevi geleneğin esaslarına ilişkin en eski yazılı metin günümüze kadar bozulmadan gelmiş Kızılbaş Alevî ocaklarının bağlı olduğu Şeyh Safiyyeddin Erdebilî"nin *Makâlâtı* olarak kabul edilebilir. Şah İsmail"in de dedesi olan Şeyh Safî"nin bu eseri günümüz Türkçesine çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Bu eserde de geleneğe ait çeşitli yasaklar ve yaptırımlarına ilişkin bilgiler mevcuttur.

Ayrıca 'Ahitname' başlıklı, kimi Alevi ocaklarının kendi mürşitleri, pirleri arasında kaleme alınan, hangi fiillerin suç sayıldığını ve bunlara verilecek cezaları belirten belgeler vardır. Bu belgeler, oluşturuldukları kendi yörelerine yönelik olmakla birlikte, değerli bilgiler içermektedir. Bunlardan biri Noyan'ın eserinde bahsettiği, kendi özel kütüphanesinde bulunan Abdal Musa dervişlerinden Gulam Şah'ın yazdığı *Risale-i Tarıykat*[55] başlıklı risaledir. Bunun yanında *Veli Baba Sultan Ocağı Ahitnamesi*, başlığıyla yayınlanan, Isparta İli Senirkent İlçesi, Uluğbey Beldesi merkezli Veli Baba Sultan Ocağı Pirlerince kaleme alınan bir belge de önemli bilgiler içermektedir. Hüseyin Nedim Şahhüseyinoğlu'nun kaleme aldığı, *Balıyan, Anadolu Kültür Mozaiğinde Bir Kesit*, başlıklı eserinde yayınladığı ve Malatya yöresi dedelerince kaleme alındığı iddia edilen bir metin, bölgedeki suç ve ceza sisteminin tarihsel kaynakları bakımından önemli veriler sunmaktadır.

Bununla beraber, bölümün olgusal çerçevesini, konuya ilişkin gözlem ve araştırma yaptığım saha olan, Malatya, Yeşilyurt/ Haçova köyünde elde ettiğim verilere dayandıracağım. Bu köy topluluğunun bağlı olduğu Üryan Hızır Ocağı pirlerinden Ali Büyükşahin, kendisi ile yüz yüze yaptığım görüşmeler sırasında ve sonrasında yazışma yoluyla bana değerli bilgiler sundu. Ayrıca, doğup büyüdüğüm bölge olan Malatya / Akçadağ-Kürecik bölgesinin kültürel ve inançsal yapısını da kişisel gözlem ve deneyimlerim kapsamında yeri geldikçe değerlendireceğim.

Devlet içinde, devletin izin verdiği ya da devlete rağmen var olan "mikro iktidar odakları" ve bunların kendi hukuklarına dair eserlerin sayısı azdır. Bunlardan en değerlisi Muzaffer Erdost'un *Türkiye Üzerine Notlar,* başlıklı eseridir. Eserde "*Şemdinli Aşiretlerinde Üretim İlişkileri*" başlıklı bir bölüm yer almaktadır. Burada aşiretlerin kendi yargı sistemleri ve hukukundan söz edilmekte, değerli bilgiler verilmektedir: "Bazı durumlarda, aşiret reisi ve her kabileden bir temsilci ya da her

[55] Noyan, **a.g.e,** s.187

kabilenin rıspîsi toplanarak, bir aşiret üyesi hakkındaki şikâyeti görüşürler ve karar alırlar."[56] Ayrıca Faruk Söylemez'in *Osmanlı Devletinde Aşiret Yönetimi, Rişvan Aşireti Örneği,* başlıklı eserinde, "Devlet, konargöçerlerin davalarına bakmak üzere kadılar atamaktaydı. Kadılar, aşiretle beraber göçtüklerinden belli bir yerde sabit olarak bulunmuyorlardı,"[57] şeklinde bir bilgi bize değerli bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Bu iki örnek de neden Alevi yargısına "Halk Mahkemeleri" dediğimizi açıklamaktadır. Benzer sosyal şartları haiz yapılanmaların, ya seçkinlerden meydana gelen bir heyet aracılığıyla topluluğun üyeleri arasındaki anlaşmazlıklara çözüm aradığı, ya da devletten hâkim talep ettikleri aynı dönemde, Alevilerin kendi sorunlarını tüm topluluğun katılımı ve vereceği kararla çözüyor oluşları, bu inançta kök salmış olan eşitlikçi yapıdan kaynaklanıyor olsa gerek.

Son olarak, tezin kuramsal olarak eklektik bir yapı arz ettiğini, belirtmek isterim. "Kuramsal tutarlık" sorununu konunun tek bir kuramla açıklanmasın güçlüğüne binaen göz ardı ettim. Kuramsal tutarlıkta ısrar etmek yerine, her konuda, meseleye en zengin argümanı sunun kuramdan yararlanmayı tercih ettim. Çünkü bütün problemlere, tartışmasız çözümler sunan kuramsal bir yapı yoktur, olması da beklenemez. Bunun en bilinen nedeni, bir kuramın diğerinin eleştirisini temel aldığı, bu nedenle de öncekinde eksik bulduğu alanda yetkinleştiği gerçeğidir. Örneğin Marksist kuramın, sınıflı kapitalist toplumların analizinde çok başarılı ve tatminkâr argümanlar geliştirdiğini, ama başka bazı kuramların da kapitalizm öncesi toplumlara ilişkin çok daha zengin argümanlar sunduğunu görüyoruz. Bu nedenle, yazdığım metnin "özgün bir okuma" olduğunu söylemek isterim.

[56] Muzaffer Erdost, **Türkiye Üzerine Notlar,** Ankara, Sol Yayınlar, 1971, s.172
[57] Faruk Söylemez, **Osmanlı Devletinde Aşiret Yönetimi, Rişvan Aşireti Örneği,** İstanbul, Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2007, s.227

BİRİNCİ BÖLÜM

ALEVİLİK OLGUSUNUN HUKUK SOSYOLOJİSİNİN KONUSU OLMASI BAKIMINDAN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu bölümde Alevi olgusunun hukuk sosyolojisine konu olabilmesinin teorik olanakları tartışılacaktır. Bu nedenle öncelikle, önde gelen hukuk teorilerinin genel bir değerlendirilmesi yapılacak, bu kapsamda iki hukuk teorisi, Doğal Hukuk ve Hukuksal Pozitivizm okullarının teorileri genel çerçevesiyle ortaya konduktan sonra, Alevi Hukukunun hukuk araştırmalarına konu olabilmesinin olanakları Eugen Ehrlich'in *Yaşayan Hukuk* kavramından hareketle aranacaktır. Bunun devamında ise, Alevi Hukukunun Hukuk sosyolojisiyle bağlantısı *topluluk/toplum* ikiliği üzerinden, Ferdinand Tönnies'in sosyoloji kuramı çerçevesinde tartışılacaktır.

A-Hukuk Kuramı Açısından

Hem kültürün bir parçası hem de toplumsal yapının oluşumuna kurucu bir faktör olarak etki eden hukuk ve bu normatif düzene kaynaklık eden kuramsal çerçeve bir anda oluşmamıştır. Bir toplumsal üstyapı kurumu olarak hukuk tarihsel, toplumsal, iktisadi değişimlere paralel olarak insanlık deneyiminin gerekliliklerine uygun şekilde yenilenmiş ve eklemlenmiş, her seferinde yeni bir felsefi tutumla ortaya çıkmıştır. Ancak bu değişim çoğu zaman ve büyük oranda iktidar sisteminin ihtiyaçları doğrultusunda, sitemin kendini yeniden üretimine yönelik olmuştur. Marks'a göre, egemen sınıfın düşünceleri, her çağda, toplumun egemen düşünceleri oluşturur. Çünkü "toplumun yönetici maddi gücünü oluşturan sınıf, aynı zamanda o toplumun yönetici manevi, fikri gücünü de oluşturmuştur."[1]

Hukukun bu niteliği, ilerleyen paragraflarda ele alınacağı üzere, aynı zamanda ‘iktidar’ olgusunun tarihselliğiyle de ilişkilidir. İktidar kavramını dışarıda bırakan bir hukuk tanımı olanaksızdır; bunun tersi de yani hukuk kavramını dışarıda bırakıp bir

[1]Bkz. **Karl Marx ve Friedrich Engels, Devlet ve Hukuk**, Der. ve Çev. Rona Serozan, 2. bs., Ayrıntı Yayınları, 2018, s.15

iktidar tanımı yapılamayacağı da doğrudur. Hukukla 'iktidar' kavramının bu ayrılmaz ilişkisi kaynağını, hukukun hem düzen kurucu hem de düzen koruyucu olması bakımından arz ettiği çifte anlamından alır. İktidar kavramını dar anlamda, sadece modern hükumet ve devlet sistemleri olarak anlamamak gerekir. İlerleyen paragraflarda daha ayrıntılı incelenecek olan bu kavramı, en basit toplumlardan, en karmaşık toplumlara kadar, toplumun tamamına ya da bir bölümüne hükmeden her türlü yönetişim sistemi olarak anlamak gerekir. İşte bu noktada hukuk kuramlarının üzerinde mutabık kalmadığı, başka bir deyişle, kuramların her birinin diğerinden farkını ortaya koyarken temel ayrım noktası olarak aldığı olguya ulaşıyoruz: Kimi hukuk kuramı hukukun kaynağını 'metafizik', 'aşkın' bir kavramdan ararken, kimisi 'devlet' kavramında, diğer bir kısmı da 'iktidar' kavramında aramaktadır. Bu tartışmanın ana bileşenleri genelde iki farklı hukuk akımıdır. Bir yandan hukukta evrensel ve zamana bağlı olmayan ilkelerin ifadesini gören aşkıncı ya da tabii hukukçu anlayış, diğer yanda hukuku tek başına tarafsız, anlam açısından boş bir teknikten ibaret gören araççı ya da pozitivist anlayış.[2]

Hukuk biliminin anahtar sorunu değer-olgu, olan-olması gereken ilişkisidir.[3] Hukuk akımlarını karşı karşıya getiren temel sorunsal olarak "olan" ve "olması gereken" denkleminde doğal hukukçular için yanıt yalındır. Basitçe ifade edecek olursak, temel iddiaları, doğal olarak *olanın, olması gereken* olduğudur.[4] Doğal hukuk; aklın ışığıyla öğrenilebilen, rasyonel doğaya neyin uyup neyin uymadığını gösteren ve bu nedenle de emredici veya yasaklayıcı olan, tanrısal iradenin bir buyruğu şeklinde tanımlanabileceği gibi, a *priori* olarak metafizikten, insanın doğasından ya da adaletin özünden çıkarılan norm şeklinde de tanımlanabilir.[5]

İlk Çağ doğal hukukçuları açısında, sosyal düzen doğal düzenin bir yansımasından başka bir şey değildir. Buna paralel olarak bir sistem olan insan da

---

[2] Alain Supiot, Homo **Juridicus, Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme,** Çev. Bilge Açımuz, 2**.** bs., Ankara, Dost Kitabevi, 2014, s.132
[3] Niyazi Öktem, "Hukuksal Pozitivizm Akımı**," İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt, IVIII, No:1-4 (1997), s, 271
[4] Raymond Wacks, **Hukuk Kuramını Anlamak Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramına Giriş,** Çev., Fatma Süzgün Şahin Ünver ve Serdar Ünver, Ankara, Astana Yayınları, 2017, s.37
[5] Rıdvan Küçükali ve Hasibe Akbaş, "Bir Haklılaştırma Zemini Olarak Doğal Hukuk," **MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi,** C. 3, (2016) s.65

biyolojik ve fizik dünyanın yansıması olduğu için insan elinin ürünü olan hukuk kurallarının da bu düzene uygun olması gerekir. Ancak bu takdirde insanların koyduğu kanun adil ve dolayısıyla geçerli olabilir.[6]

Devlet ve hukukun birbirleri için ve birbirlerine bağlı olarak ve birbirlerine göre var oldukları düşüncesi Ortaçağ'a yabancıdır.[7] Bu nedenle, Ortaçağ'ın egemen teorisi hukuk ve devlet kuramı olan Doğal Hukuk (Tabii Hukuk) düşüncesi, o dönemin düşünce yapısına ve kültürüne uygunluk taşımaktadır. Krallıklarla, kilise arasındaki güç savaşında, tarafların kendine göre yorumladıkları hukuka bir meşru kaynak bulma çabasında Doğal Hukuk düşüncesi, Kilise'nin de devletin de sahiplendiği çözümün merkezinde yer alır. Tabii hukukun kökenine ve bağlayıcılığının temeline ilişkin birçok tartışmaya rağmen herkes, bir yandan dünyevi iktidarı aşan bir ilkeden kaynaklanan ve diğer yandan gerçek anlamda, tam bir bağlayıcılığa sahip hukuk olan tabii hukukun varlığından hemfikirdir.[8] Ancak sorun, 'yeryüzü iktidarının' kimin tarafından temsil edileceği meselesi etrafında şekillenmektedir. Bu tartışma zemininde Ortaçağ, kilise ile devletin iktidar mücadelesine sahne olmuştur. Bir yandan Kilise kurumu, diğer yandan hanedanlıklar kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görüyor, yetkilerini Tanrıdan alan kralların bu yüzden kendi onaylarına ve otoritelerine tabi olması gerektiğini ileri sürüyordu. Kiliseye göre, tüm iktidarın kaynağı Tanrı'dır, dolayısı ile yeryüzünde tüm yetkilerin de Tanrı'nın temsilcisi olan kilisede,[9] toplanması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu yüzden, toplumun tümüne hâkim olan ilkçağ devletinin bu egemenlik anlayışı kilisenin tam bir muhalefetiyle karşı karşıya gelmişti. Platon'un görüşlerini benimseyen ve Neoplatonizm akımını oluşturan Plotinus Ortaçağda etkili olmuştur.[10] Romalı Stoacı hukukçuların, doğal hukuk, pozitif hukuk ilişkileri konusundaki görüşlerini yine Ortaçağ düşünürlerinde bulmak mümkündür.[11]Plotinus'un fikirlerinden etkilenen Hıristiyan mistisizmi, bu dünyanın gelip geçici olduğunu ileri sürer. İnsanlar için asıl önemli olması gereken öbür

---

[6] Kemal Gözler, "Tabiî Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı," **Muhafazakâr Düşünce,** C.4, No.15, (2008), s.79.

[7] Otto Gierke, "Orta Çağ'da Siyasi Kurumlar: Devlet ve Hukuk," Çev.Olgun Akbulut ve Emre Zeybekoğlu, **Devlet Kuramı,** Der. Cemal Bali Akal, 5.bs., Ankara, Dost Yayınevi, 2018, s.130

[8] *Geirke, a.g.e,* s.130

[9] Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yöntemler**, 7. bs., İstanbul, Beta Yayınları, 1995, s.76

[10] **A.e,** s.73

[11] **A.e,** s.74

dünyadır, manevi değerler ve inancıdır. Bu durumda devlet yeryüzü kurumu olarak insan için son hedef olmayacaktır.[12] Bu düşünce sistemi biri ideal, biri de onun kaba bir yansıması olan iki gerçeklik düzeyi ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında, insan yapımı yasalar da ideal bir yasal düzenin altına sıralanır. Normlar hiyerarşine baktığımızda Aquino'lu Thomas bunu şu şekilde sıralar: en üstte ölümsüz yasa yer alır. İkinci basamakta doğal yasa, onun altında ise pozitif yasalar yer alır.[13]

Gierke'ye göre Doğal Hukukun yaratıcıları kısmen Roma Hukuku'nun ve Kilise Hukuku'nun sağladığı metinlerle Kilise Hukukçuları *(Kanonists)* ve diğer hukukçular, kısmen de Patristik felsefe ve klasik felsefe sayesinde ilahiyatçılar ve Filozoflardır.[14] Doğal Hukukçulara göre varlık ve varlığın eylemlerinin ürünü konumundaki her şey, daha akıl ortaya çıkmazdan çok önce doğadaki yerini almış bulunmaktadır. İşte bu nedenle hukuk, doğanın gözleminden çıkarılacaktır.[15] De Page," hukuk insanın keyfi icadı değildir, olamaz,"[16] der. Buna göre, sadece mevcut hukuk kurallarına uymak adalet nosyonu açısından yeterli değildir, bunun için bir başka şarta, mevcut kuralın da adil olmasına ihtiyaç vardır.

Doğal hukukçu teorisyenler açısından, doğa, kimi zaman aklın ilkelerine uygun bir rasyonaliteyi, tanrının bir eseri olarak kutsal bir niteliği, kimi zaman da mükemmel bir tözü, saf hakikati ifade eder. Ancak Doğal Hukuk teorisi hep aynı gelişim çizgisini izlememiştir. Bu değişimi en iyi şekilde, 'doğal hakların öznesi' kavramı üzerinde gözleyebiliriz. Bu teoride hak öznesi dönemin hâkim olan Hıristiyanlık anlayışına paralel şekilde toplumdan, bireye doğru bir evrim izlemiştir. Zamanın Hıristiyan inancının birey algısı çifte anlam arz etmekteydi. İnsan, tanrının yasalarına göre ve tanrıya karşı yükümlülükleri bakımından bir bütün, kendine özel yazgısı ve tözüyle bir bireyken; dünyevi düzen açısından cemaatin bir üyesi olarak ilkinin aksine, sosyal bir bütün olan cemaatin sadece bir nüvesidir. Bu yüzden de öncelikle cemaate karşı sorumluluklarıyla tanımlanır.

---

[12] **A.e.**
[13] Daha geniş bilgi için bkz; **A. e,** s.79-80
[14] Gierke, **a.g.e,** s.130
[15] Cahit Can, **Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi**, 3. bs., Ankara, Siyasal Kitapevi, 2011, s.17
[16] Henri De Page "Tabii Hukuk ve Hukuksal Pozitivizm," Çev. Hamide Uzbark, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,** C, II, No.1, (1944), s. 99

Bu ikili yapı anlayışının birey yönünden aşılması yine toplumsal, tarihsel koşullara paralel olmuştur. Parçalı bir yapıdan giderek daha merkezi ve dolayısıyla daha rasyonel bir yapılanmaya yönelen Batı toplum ve devlet yapısı, ister istemez bu ikili özene yapısının da aşılması yönünde çaba sarfetmiştir. Bu gelişmenin ilk aşaması öncelikle Kilise'nin mutlak egemenliğinden bir gedik açan ikinci bir egemenliği, Devlet'in egemenliğinin farkına varılmasıyla başlar. İktidarının kaynağını kutsal, aşkın bir güçte bulan kiliseyle, egemenliğini yalnızca hukukta bulan yerel iktidarlar arasında sürekli bir rekabet vardı. Bu koşullarda kendi gücünün farkına varan devlet, toplumsal koşulların uygun zemini sunmasıyla, Gierke'nin ifadesiyle, hukukun zincirlerinden kurtulup benzer bir özgürlüğe kavuşmaya çaba harcamaya başladı.[17]

Yenileşmeye eşlik eden düşünce, özünde insanın rasyonel bir çabayla tabiatın düzeni içinde keşfettiği yasa, sistematiği ve bütünlüğü açısından devletin gücü ya da iradesinin ifadesine dönüşür. Görüldüğü gibi, yasa yine *doğa* kaynaklıdır, ancak onu keşfedip ifade eden tikel bireyin zihnidir. Ontolojik açıdan 'tümel' varlık dışarda bırakılıp sosyal düzenin merkezine tikel varlık alındığında, yani hukuk kavramını doğal ve sosyal düzene değil de tikel bir varlık olarak kişiye bağlandığında, kişi de modern manada 'birey' e dönüşür. Tikel bireyin temel hak öznesi olarak kabul edilmesi, günümüz doğal hukuk kuramının geldiği düzeyi yansıtır. Bu aynı zamanda, devlet nosyonunda köklü bir değişime de yol açar. Devlet, artık, yalnızca kendi kendisiyle açıklanır. Spekülasyonun çıkış noktası artık tüm insanlık değil, kendi kendisine yeten bireye egemen olan devlettir.[18]

Sanayi devrimiyle birlikte, üretim ilişkilerindeki değişme beraberinde yeni bir toplum ve devlet tanımı ihtiyacını doğurdu. Daha çok merkezileşme ihtiyacı ve rasyonelleşmenin ileri seviyeye varması, devletin yasama faaliyetindeki rolünü ve işlevini ön plana çıkardı. Modern devletin karakteristik özelliklerinden biri olan, hayatın tüm alanlarına müdahale ve toplumsal sistemde düzenlenmemiş alan bırakmama düşüncesi devletin hukuk yaratmadaki fonksiyonunu daha görünür kıldı. Buna bir de sanayi devriminin başlarında, kırdan kente iş bulmak umuduyla gelen yığınların yarattığı 'kargaşa' ve 'güvenlik' problemi eklenince merkezi iktidarın otoritesini güçlendirilmesi için, devleti, hukuk yaratmanın merkezin öznesi haline

---

[17] Gierke, **a.g.e.,** s.129.
[18] **A.e.,** s.151

getirdi. Bu da pozitif hukuk kuramının hukuk düşüncesine hâkim olmasının koşullarını hazırladı. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde, sanayi devriminin ilerlemesi, üretim tekniklerinin gelişmesi sonucunda, kentlere doğru bir işgücünün aktığını, kentlerin büyüdüğünü, bunun da "suç ve asayiş yönünden"[19] birtakım sonuçlar yarattığını görüyoruz. Bu meselenin 'hukukun etkinliğini arttırarak' aşılacağına inanan teorisyenler pozitif hukuk teorisini geliştirdiler. Bu hukukçuları temel çalışma alanı devletin yaptırımla desteklediği pozitif hukuktur.[20]

Pozitif hukukçu için hukuk, bir taraftan boşluksuz bir bütün, diğer taraftan kurucu unsuru-kendisi de hukuki meşruluk içinde bulunan-devletin varlığıdır.[21] Pieper'e göre, doğal hukuk savunucuları hukukun geçerliliğini, insana verilmiş doğanın değer ve anlamlılığından türetirken, pozitivist hukuk yandaşları böyle bir doğanın var olmadığını, hukukuk geçerlilik kaynağının yasalara bağlanmış hukukla ilişkili olduğunu iddia ederler.[22] Bu açıdan bakılırsa, Pozitif hukukçular ile Doğal Hukukçular arasındaki temel farklardan biri ortaya çıkıyor. Bu da Doğal Hukukçuların, hukuku bir doğaüstü odaktan türeten, onun özünden bulup keşfeden yaklaşımlarına karşın, pozitivistlerin hukuku bir insan faaliyetinin ürünü, yaratılmış bir şey olarak görmeleridir. Bobbio'nın ifadesiyle, Hukuki pozitivizmin temel ilkesine göre "*yasanın yaratıcısı gerçeklik değil otoritedir* (vurgular korundu)."[23] Buradan çıkan en önemli sonuç, mantığın büyük önermelerinden normatif bir sonuç çıkarılamayacağıdır. Varlığın ideal bir düzeninden türetilen doğal bir yasa yoktur; bizzat kendi rasyonel çabasıyla ya da Tanrı'nın izniyle insanın ürünü olan pozitif yasaların dışında ve üstünde bir normatif düzen yoktur.

Hukuk düşüncesi tarihine baktığımızda, sosyolojik hukuk düşüncesinin kendine bu sahada yer bulabilmesi için, çeşitli kuramsal basamaklardan geçtiğini görüyoruz. Özcan, modernleşmenin geleneksel toplum üzerinde yarattığı köklü değişikliklerin sonucu olarak, yeni şekillenen toplumsal ilişkilerin hukuka aşırı ölçüde gerekli

---

[19] Mehmet Tevfik Özcan, **Hukuk Sosyolojisine Giriş,** 5.bs., İstanbul, Onikilevha Yayıncılık, 2015, s32.
[20] **A.e.**
[21] Mehmet Tevfik Özcan, **İlkel Toplumlarda Toplumsalsı Kontrol Hukuk Dışı Mekanizmaları ve İlkel Hukuk,** 2.bs., İstanbul, Onikilevha Yayıncılık, 2012, s.15
[22] Annemarie Pieper, **Etiğe Giriş,** Çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, 1.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.65
[23] Norberto Bobbio, "Kelsen ve hukukun kaynakları," **Devlet Kuramı,** Der. Cemal Bali Akal, Buraya Cevireni yaz 5.bs., Ankara, Dost Yayınevi, 2018, s.460

kılmaları her durumda sınırlı bir hacme sahip olmak zorunda olan ve yaşamın yeni ayrıntılarını hemen karşılama konusunda kaçınılmaz olarak eski yasal külliyatın değişimini zorunlu kılığını ifade eder.[24] Sanayi devrimiyle birlikte felsefede, sanatta, bilimde yaşanan olağanüstü değişim etkisini hukuk anlayışı üzerinde de gösterdi. Üretim ve dağıtımdaki olağanüstü artış ve buna dayalı olarak yeniden organize olan olağanüstü karmaşık yeni sosyal düzen, devlet iktidarı açısından her alanda bir hukuksal düzenleme ihtiyacını da beraberinde getirdi. Bu iklim tam da pozitivist hukuk anlayışının boy vermesine uygun şartlar yarattı.

Gurvitch, pozitivist hukukun bir "fasit daire" etrafında döndüğünü, çünkü devletin varlığının kendisinden önce hukukun varlığını zorunlu kıldığını, hâlbuki burada devletin, hukukun yegâne kaynağı olarak ilan edildiğini belirterek bir çelişkiye vurgu yapar. Buna göre, pozitivistlerin hukukun kaynağı olarak yalnızca devleti görmelerinin, devletin de bir hukuk ürünü olduğu gerçeğiyle bir paradoks oluşturduğunu belirtir.[25]

"Hukuk" kavramının pozitif hukukçu için taşıdığı anlam, devletin uyguladığı yaptırımla desteklenen normları akla getirir.[26] Bu da devlet dışındaki bütün iktidar yapılanmalarını ve onların iktidar sahalarındaki 'yasama' ve 'yargı' faaliyetini göz ardı etmek ya da meşruluğunu reddetmek anlamına gelir. Bu bakış açısından, mevcut, "yaşayan hukukun" keşfine yönelik sosyolojik bakış açısının yeri yoktur. Oysa Foucault'un belirttiği gibi görülmesi gereken, bir iktidarın değil, birçok iktidarın var olduğudur.[27] Bu iktidarların herbiri kendi egemenlik uzamlarında birtakım kurallara yürürlük kazandırıp, organize yaptırımlarla destekleyebilirler. Dolayısıyla, devlet dışında iktidar yapıları oluşabilir ve bunlara bağlı (yaşayan hukuk ve sosyal hukuk) bulunabilir.[28] Devletin olmadığı toplumlarda ya da devletli toplumlarda devletin izin verdiği ya da onun isteği muhalifine iktidar odakları bulunabilir ve bu iktidar odaklarının etki ettiği toplumu kendi istediği doğrultuda bir düzene kavuşturma ve bunu korumak için kendi kuralları ve hatta kendi yargı sistemleri olabilir. Tüm

[24] Özcan, **Husuk Sosyolojiseine…** s.27-28
[25]Karş.Georges Gurvitch, " Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri (1)", Çev. Hamide Topçuoğlu, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,** C. 6, No. 2, (1949), s.225.
[26] Özcan, **İlkel...,** s.14
[27] Michel Foucault, "İktidarın Halkaları," Çev.Işık Ergüden, **Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2,** 5.bs., Ayrıntı Yayınları, 2016, s145
[28] Özcan, **İlkel…,** s.19

toplumlarda insanlar arasındaki iletişim ve mübadele ilişkisinin kalıbını oluşturan normlar vardır. Ancak bu normların hukuk normu olabilmesi için birtakım kriterlerin varlığı şarttır.

Buna karşın hukuk sosyolojisi ise, hukuk etkinliğini gözlem yoluyla saptanabilen bir *de facto* durumun saptanması olarak öne çıkar.[29] Bu durumda bir norm grubunun *hukuki* nitelikte sayılmasının ölçütü, meşru iktidarın tasarrufundan türemiş olması değil, fiili durumda, kendi egemenlik sahasında bir grup norma etkinlik kazandıran iktidarlar desteğinin varlığıdır. Burada kritik nokta, iktidarın yalnızca devletten müteşekkil olmadığıdır. Bu nedenle hukuk sosyolojisi, yalnızca meşru otoritenin etkinliğinden değil, fiili iktidar olgusundan hareketle bir hukuk tanımı oluşturma yoluna gitmiştir.

Buradan hukuk normlarını sosyal normlardan ayıran en önemli kritere varabiliriz. Bu da yaptırımın ihlalin yargılanması sonucunda uygulanmasıdır.[30] Weber de hukuku "devletin bir yasama faaliyeti" olarak görmemekte, ayrıca normlara uymayı sağlamak üzere "zorlayıcı mekanizmayı" ve "etkinliği" de bir koşul olarak öne sürmektedir.[31]

Bu tanımın sosyolojik bakışa geniş bir alan sağladığı açıktır. Zira bu tanıma göre, hukuk, kendisi de hukukun bir ürünü olan *Devlet'i* zorunlu olarak var saymaz; bunun yerine, devletle olsun olmasın herhangi bir iktidar odağınca desteklenen ve aykırı davranışların yine bu iktidar tarafından organize bir yargılamaya tabi tutulması bir normun hukuk normu olarak kabul edilmesi için yeterlidir. Daha kestirme bir deyişle, burada *devlet* kavramının yerine '*iktidar odağı'* konularak, devletsiz toplumlarda ya da devletin içinde ayrı bir iktidar odağı olarak varlığını sürdüren odaklarının yargılama faaliyetlerine konu olan kural ve normlar hukuk olarak kabul edilmektedir. Buna göre, bir topluluktaki sosyal normlar, o topluluk üzerinde iktidar etkinliği olan bir otoritenin desteğini aldığı ölçüde, pozitif manada olmasa da hukuk sosyolojisinin bakış açısında bir hukuk kuralı sayılmalıdır.

Bu tanıma en uygun teorik yaklaşımı sergileyen Alman hukukçu Eugen Ehrlich'tir. Ehrlich, pozitivistlerin, sadece yasama meclislerince çıkarılan ve

---

[29] **A.e.**
[30] Bkz.**A.e.,** s.26
[31] Karş.Max Weber, **Sosyoloji Yazıları,** Çev. Taha Parla, 1. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996 s.268

devletlerce yürürlüğe konulan kuralları hukuk olarak kabul eden görüşüne karşı, *Yaşayan Hukuk* kavramıyla karşı çıkmıştır. Ehrlich, artık hiçbir hukukçunun geçmişte hukukun büyük oranda devlet dışındaki kaynaklar tarafından yaratıldığından şüphe duymadığını, bugün bile "büyük ölçüde" durumun benzer olduğunu belirterek[32] şu soruları soruyor: İncelenmesi gereken bu devlet dışı hukuk neredeyedir? Nerede sergilenmektedir. [33]

Ehrlich, devlet tarafından "yasa biçiminde" yaratılan düzenlemelerin "mahkemeler için bile tek hukuk olduğu" bir döneme tarihte hiç rastlanmadığını,[34] belirterek, hukuksal pozitivistlerin, normun kaynağını münhasıran devletin yasama faaliyetlerinin bir tasarrufu olduğu yönündeki görüşünü reddetmiş oluyor. Ehrlich, bunun on yedinci yüzyıl doğal hukukçularının ve daha sonra Tarihsel Okul'un kurucuları *Savigny ve Puchta* tarafından ortaya konulduğunu "ama ne yazık ki" nadiren fark edildiğin[35] den yakınır. Ehrilich'e göre hukuk düzen demektir.[36] Ehrlich bunu, saptamalarından övgüyle söz ettiği, hukuk tarihçisi Otto Von Gierke'nin çalışmalarıyla ortaya konduğundan bahseder. Ona göre, Gierke'nin eşsiz mahareti, hukukun bu özelliğini, aralarında devleti de saydığı bir birlik olarak adlandırdığı kurumlarda keşfetmiş olmasıdır.[37] Burada, devleti diğer iktidar odaklarından farklı görmediğine, onlarla eşit seviyede konumlandırdığına dikkat çekmek isterim.

Ehrlich evrimci bir tutum alarak, toplumların en başlarda akrabalık ilişkisine dayalı dil, töre ve sosyal hayat topluluğu şeklindeki klanlar, ev toplukları ve aile gibi "genetik birlikler"[38] den oluştuğunu, bu birliklerin tarihsel süreç içinde evrimleşerek genetik birliklerden miras aldıkları temel işlevlerine yeni işlevler de ekleyerek, komünler, devletler, dini cemaatler, politik partiler, zümreler, kulüpler, tarım ortaklıkları, atölyeler, fabrikalar, kooperatif toplulukları ve meslek birlikleri[39] niteliğindeki başka birliklere dönüştüğünü ileri sürer.

---

[32] Eugen Ehrlich, **Hukuk Sosyolojisinin Temel İlkeleri,** Çev. Artun Mimar, 1.bs., İstanbul, Pinhan Yayınları, Ağustos, 2019, s. 19
[33] **A.e,** s.19
[34] **A.e,** s.22
[35] **A.e.**
[36] **A.e,** s. 30
[37] Bkz.**A.e.**
[38] **A.e**, s.34
[39] **A.e.**

Ehrlich'e birliklerin niteliksel olarak bilinçsiz itkilerden bilinçli insan etkinliklerine doğru evrildiğini belirtir. Bu analiz, Weber'in topluluk/toplumsallaşma tanımında kullandığı kriteri hatırlatmaktadır. Weber de basitten karmaşıklığa gittikçe, insan ilişkilerinin giderek daha rasyonel etkinliklere dayandığını söyler. Buna göre topluluğun üyeleri arasındaki bağlılık "duygusal veya geleneksel biçimde"yken, toplumlaşma ise "rasyonel motiflerlere" bağlıdır. [40]

Ehrlich'e göre devlet de dâhil olmak üzere, ilkel topluluklarda hukuk düzeni münhasıran toplulukların iç düzeninden ibaretti. Toplumsal denge, dışarıdan vazedilen kurallarla değil birliklerin iç düzeni aracılığıyla[41] korunmaktaydı.

Bu gerçeklik tarihin daha ileri safhalarında, feodal düzende de korumuştur. Bu anlamda feodal düzen bir anayasayla değil, kral ile tımar verdiği lordlar arasındaki bir sözleşmeyle[42] kurulmuştu. Feodal devlette ve başka yerlerde de hukuk düzeni toplulukların iç düzeninden ibaretti ve hâkimler de kararlarını büyük çoğunlukla hukuka değil, maddi olgulara yani "belgelere, tanıklara, uzman görüşlerine, sözleşmelere, esas sözleşmelere, vasiyetnamelere ve başka beyanlara"[43] dayanarak veriyordu. Ehrlich'e göre bugün bile kararların çoğu "hukuki önermelerden ziyade birliklerin iç düzeni tarafından belirlenmektedir."[44] Hukukun kurumlardan sonra var olduğunu belirten Ehrlich, devletin anayasadan, ailenin, aile hukukundan, zilyetliğin de mülkiyet hakkından önce var olduğunu kaydeder. Bu nedenle hukukçuların bir işlemin ortaya koyulmadan önce hukuksal bir düzenlemenin mevcut olmasını zorunlu olduğunu düşünmelerinin "soyut olanı somut olanın önüne"[45] koymalarından kaynaklanmaktadır. Oysa sosyal olgular hukukçularca anlam verilerek değil, onlara temel teşkil eden düşünme biçimlerini olgulardan çıkararak açıklanabilir.[46]

Burada *iktidar* kavramı kilit bir rol üstlenir. Daha önce, hukuk kuramlarının temel ayrışma noktalarından birinin hukuka etkinlik ve meşruluk kazandıran olgunun yorumlanmasında toplandığını belirtmiştim. En kestirme deyişle, bu noktada Doğal Hukuk düşüncesi bu tartışmanın çözümünü aşkın bir kavram olarak "Adalet İdesi"nde,

---

[40] Bkz. Doğan Özlem, **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,** 1.bs., İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s.114
[41] Ehrlich, **a.g.e,** .39
[42] **A.e.**
[43] **A.e,** s. 42.
[44] **A.e.**
[45] **A.e.**
[46] **A.e**, s. 43.

Pozitivist Hukuk kuramı "Devletçe," kavramında, Sosyolojik Hukuk görüşü ise "İktidarca “kavramında arar.

Ancak uygulamada iktidar kavramıyla, otorite kavramının sık sık birbirinin yerine kullanıldığı görülür.[47] Sözlük anlamıyla iktidar, etkide ya da eylemde bulunma imkânı veren hukuki, siyasi ya da ahlaki güç[48] olarak tanımlanır. Otorite ise, toplumsal bir sistem içinde ortaya çıkan kurumsallaşmış ve meşru güç[49] anlamına gelir. Meşruiyet, otoritenin kaynağı ve haklılığıdır.[50] Meşruiyet, iktidarın ‘anayasal’ kaynağına atfen tanımlandığı ölçüde, otorite kavramı devletle, dolayısıyla pozitif hukukla ilgili bir kavram olarak sınırlı bir anlam ifade eder. Ancak, meşruiyet, iktidarın yönettiği toplum ya da topluluğun görüşü açısından değerlendirildiğinde ise bütün iktidar sistemlerini takip eden daha geniş bir anlama gelir.

Gözlemlenebilen toplumların büyük bir çoğunluğunda, toplumsal tabakalaşmanın derecesine bağlı olarak iktidar rolü üstlenmiş bir yapı dikkati çeker. İktidar durumunun esası emir / itaat ilişkisine olanak veren bir aktif merkez ve bir pasif çevrenin varlığıdır.[51] Gereğinde zor kullanmak Sennett’e göre otoritenin temel bir öğesidir: Güç sahibi olmak ve güçle diğer insanları disipline sokarak yönlendirmek ve daha yüksek standartlara göre hareket etmelerini sağlamak.[52] Ancak Sennett’e göre güç, iktidarın meşru olması için yeterli değildir, ayrıca kendisine hak verecek vasıfları da sergilemek durumundadır. İşte bunu sağlayan en bilindik olgu olarak karşımıza hukuk çıkar. Hukuk tekniğinin kaynaklarından biri de iktidara bir hak vermek ve böylece iktidar sahnesini meşruiyet tiyatrolarının üzerine inşa etmektir.[53]

---

47 Weber'e göre otorite, iktidarın meşruiyetiyle ilgili bir kavramdır: "Bir rejime otorite sağlayan psikolojik katılımı elde etmek için, icra yetkisinin verilme emrini haklı gösteren meşruiyet gerekir." Mendel, **a.g.e,** *s.39* Supoit, "iktidar ile otorite ayrımının Batı'da uzun bir tarihi" olduğunu kaydederek, "Roma hukukunda 'potestas eylem yapma yeteneği ve *auctoritas* da bir başka insanın eylemini oluşturma yetkisi" olduğunu, bu tartışmanın bedelini erklerin ayrılığıyla ödeyen devletin iktidar ve otorite kavramlarını kedi içinde birleştirmesiyle sona erdiğini yazar (vurgu korundu). Supiuot**, a.g.e**, *s.171*. Senett, "en genel biçimde ifade etmek gerekirse otoritenin, iktidar koşullarında yorumlama, bir güç imgesi tanımlamak suretiyle denetim ve nüfuz koşullarına bir anlam verme çabası olduğu söylenebilir," diye yazar. Senet, **Otorite,** *s.32.*

48 Cevizci, **"İktidar",** *a.g.e*, s.454

49 Cevizci, **"Otorite",** *a.g.e*, s.652

50 Mendel, **a.g.e**, s.42

51 Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.60.

52 Senet, **Otorite,** s.29.

53 Supiot, **a.g.e,** s.162

İktidarlar kendi otoritelerini toplum üzerinde normların etkinliği yoluyla sağlarlar. Her iktidar kendi amaç ve ihtiyacına göre kimi normları destekler ve onlara daha fazla işlerlik kazandırır. Eğer bu normlara yönelik ihlalleri, örgütlü bir yargılama faaliyetine tabi tutarsa, bu normların karakteri ister sosyal, isterse etik olsun, bu yolla birer hukuk normuna dönüşürler. Supiot'a göre, hukuk, sosyo-etik normlarla iktidarın zorlayıcı etkinliğin birlikteliğidir. Hukuk, bu suretle, hem merkezi bir iktidarca desteklenmeyen sosyal normlar yayılmış (*diffused*) yaptırımlarla korunan davranış formlarından, hem de iktidarın, normlara dayanmadığı 'salt' siyasal nitelikteki güç kullanımından farklılaşır.[54]

Öyleyse denilebilir ki, toplumsal düzenin sağlanmasında etkili olan sosyal ve etik normlar, eğer bir iktidar tarafında desteklenir de ona aykırılıkları yine iktidar tarafından yargılama yoluyla kontrol edilirse hukuk normu haline gelirler. Burada önemli olan bir normun *fiili etkinliğidir*.

Bu açıklamalardan sonra, Alevi topluluğunun kendi üyeleri için uymalarını zorunlu gördüğü kuralların bir hukuk sayılıp sayılmadığını tartışabiliriz. Ben bu kuralların *yaşayan hukuk* anlamında hukuk olduğunu ve bu anlamda Hukuk Sosyolojisinin de konusu olduğunu ileri sürüyorum.

İlk olarak Alevi topluluğunun kendi içinde belirli bir iktidar sistemine sahip olduğunu (daha sonraki bölümlerde tartışılacağı üzere) belirtmek isterim. Bu iktidarın genel hatlarıyla eşitlikçi bir görünüm arz ettiği doğrudur; bununla birlikte meşruluğunu kendi kökenindeki 'kutsallıktan' ve 'karizmasından' alan dedelik kurumu etrafında şekillenmiş ve çeşitli rollerle donatılmış bir iktidar sisteminin olduğu da bir gerçektir.

İkinci olarak, Alevi cemaatine tabi olanların uymak zorunda oldukları *gayrı şahsi ve soyut* kurallar ve bu kurallara uyulmaması durumunda uygulanacak yaptırımlar vardır. Bu yaptırımların en belirgini *düşkünlük* denilen bir tür aforoz sistemidir ki bunun sonucunda suçlu kabul edilenler çeşitli sürelerle toplum dışına itilirler.

[54] **A.e.**, s.30

Üçüncü olarak, kurallara aykırılıkların ele alındığı, kendine ait usul kurallarının sahip *yargı* erkleri vardır. Bu faaliyet *Görgü Cemlerinde* icra edilir ve tam bir yargılama faaliyeti görünümü arz eder.

Bütün bunlardan sonra, Alevilik kavramının sosyolojik açıdan ele alınabilirliğini tartışmaya geçebiliriz. Zira Hukuk Sosyolojisinin araştırma konusunun, bir yandan hukuk teorisine uygunluğu bir koşul olarak aranırken, diğer yandan sosyolojinin genel yasalarına göre bir olgu olmasının sınırlarının da ortaya konmasını gerektirir.

B- Sosyoloji Bilimi Açısından Topluluk Olarak Alevilik

Cemaat kavramı üzerinde ilk derli toplu teoriyi ortaya atan kişi Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'tir. Tönnies'e göre, toplum geçici ve yüzeysel bir şeyken, topluluk birlikte samimi ve kalıcı bir yaşam demektir. Dolayısıyla toplum yapay ve mekanik bir bütün, topluluğun kendisiyse canlı bir organizma olarak anlaşılmalıdır.[55]Cemaat her türden samimi, rahat ve dışa kapalı birlikte yaşayışları, toplum ise (*Gesellschaft*) ise insanların yabancı bir diyarmış gibi dahil oldukları yoz bir yapıyı ifade eder.[56] İnsanlar toplulukta doğumlarından itibaren iyisiyle kötüsüyle kendisini halkıyla bağlanmış/ birleşmiş bulur.[57] Hem bir bünye hem de bir terim olarak topluluk eski, toplum ise yenidir.[58] Toplum kavramının bütünü doğal temellerini sıradan halkın alışkanlıklarında ve görüşlerinde[59] bulur. Kolektif önyargıların ve eğilimlerin kaynağı ve aynı zamanda vasıtası olan da bu sıradan halkın toplum kavramıdır.[60]

Tönnies'in bu çalışmasından sonra, bu teori birçok sosyolog ya da siyaset bilimcinin gündemine gelmiştir. Bunlardan ilk akla gelenler Max Weber, Emil Durkheim, George Simmel'dir. Kavramın önemi modernizm eleştirisi bağlamında güncelliğini korumakta, liberallerle komüniteryanlar arasındaki tartışmada kilit

---

[55] **A.e,** s.37.
[56] Ferdinand Tönnies, **Cemaat ve Cemiyet**, Çev. Emre Güler, 1.bs., Vakıfbank Yayınları, 2019, s.34.
[57] **A.e.**
[58] **A.e,** s.35.
[59] **A.e.**
[60] **A.e**, s.36.

kavram olma özelliğini muhafaza etmektedir. Ancak konumuzun kapsamı itibariyle, modernizm/ birey/ cemaat denklemindeki bu tartışmalar ilgi alanımızın dışında kalmaktadır. Zira, tezimizin konusu olan olguların zamansal boyutu bakımından, Alevi toplumu bir köy topluluğu olarak, şehirlerden, dolayısıyla modernliğin etkisinden önemli derecede uzak, köy koşullarında yaşamaktaydı. Bu yüzden 'kent Aleviliği', dolayısıyla, bunun meydana getirdiği değişim, dönüşüm tartışmamızın dışında kalmaktadır.

Alevi kavramı çok değişik açılardan ele alınıp tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunun böyle olması da doğaldır. Zira terim aynı anda birçok disipline gönderme yapar. Alevilik, resmi İslam'a karşı heterodoks Müslümanlık olgusudur ve uzun dönemde iktidar yapılarının baskıları sonucunda 'öteki'ye dönüştürülmüş de bir kimliktir. Bu süreçte, bütünü itibarıyla 'öteki' olarak algılanan geleneksel ve inanca ilişkin topluluk olguları görünümü arz eder. Bu konudaki yaklaşımların her biri kendi açısından olgunun bir bölümünü izah eder ancak, Aleviliği, incelememiz açısından en geniş imkanı sunan *topluluk* kavramıyla ele almanın en doğru yöntem olduğunu düşünüyorum. Böyle olmakla birlikte *topluluk* ya da *cemaat* kavramlarının sorunsuz bir tanımı olduğu da düşünülmemelidir. Bu yüzden öncelikle bu kavramın çeşitli tanımları üzerinde durmak, daha sonra da bu terimle ismi en çok anılan Alman sosyolog Tönnies'in teorisini incelemek istiyorum.

Bu kavram Hukuk Sosyolojisinin genel eğilimiyle de uyumludur. Wacks, hukuk sosyologunun hukukun rolü ve işlevinin incelenmesi amacıyla belirli toplum 'tipleri'ni ortaya koymaya çalışacağını bunun için Ferdinand Tönnies'in cemaat / cemiyet ayrımının etkileyici bir ikilik oluşturduğunu belirtir. [61]

Topluluk (cemaat) kavramının özüne inmek için modern düşüncenin başlangıcına geri dönmemiz gerekir. Robert Nisbet şöyle yazıyor: "Ahlak İlmi ve sosyal felsefedeki tutum değişikliklerinin büyük bölümü, tarihsel ve toplumsal düşünce toplulukları kavramının yeniden keşfedilmesinin sonucunda ortaya çıkmaktadır".[62] Rober Nispett'e gere ise bu kavramın sosyoloji biliminin merkezi

---

[61] Bkz. Wacks, **a.g.e.,** s.275

[62] Akt.Gerard Delanty, **Bir Kavramın Anatomisi, Topluluk,** Çev. F. Bilge Atay, 1.bs., Everest Yayınları, 2015, s.,15.

kavramı olarak işlev üstlenmesinin sebebi on dokuzuncu yüzyılda topluluğun yok olmasına dönük endişelerdir.[63]

Bir zamanlar cemaat kavramını tanımlamanın çıkardığı sorunlar, hızla büyüyen bir sosyolojik alana temel sağlamıştır. George A. Hillery bu tartışmaya katıldığı klasik bir metinde, cemaat kavramının en az doksan dört tanımı bulunduğunu saptamıştı.[64]

Marshall Cemaat (topluluk) *(community)* kavramını, "cemaatin üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları bir şeye- genellikle ortak bir kimlik duygusuna- dayanan, özel olarak oluşturulmuş bir toplumsal ilişkiler" [65] bütünü olarak tanımlar. Talcott Parsons'a göre cemaat, hayatla ve çıkarla ilgili olan ve pek belirlenmemiş bir alandaki kapsamsamlı bir dayanışma ilişkisidir. [66]

Topluluk kavramının kökenini İbn Haldun'un *bedevilik / hazerilik* kavramlarına kadar geriye götüren yazalar da vardır.[67] İbn Haldun'un *asabiye* kavramı bu bağlantıyı kuranlar açısında anahtar rol üstlenir. Olgunun ibn Haldun'un ünlü eseri Mukaddime içerisindeki ağırlığının önemi araştırmacılar tarafından genel olarak kabul görmekle birlikte, içeriği ve kapsamına yönelik yorumlarda farklılıklar gözlenmektedir.[68] Kavram, "topluluk ruhu", "dayanışma duygusu", "komünal ruh" askeri ruh" "sosyal dayanışma" gibi çeşitli anlamlarda yorumlanmıştır.[69] Yelken'e göre kavramın Tönniesçi anlamda *Gemeinschaft* temelindeki 'doğal irade' kavramıyla çok yakın bir ilişkisi olduğu kuşku götürmez bir gerçektir.[70]

R.M. Maclver ve Charles H. Page de ortak kaleme aldıkları eserlerinde bu kavramı ele almışlardır. Onlar cemiyeti," bir muamele ve usuller sistemi, otorite ve karşılıklı yardımlar, birçok gruplaşma ve bölümler, insan davranışlarının kontrol ve hürriyetleri sistemi olarak,"[71] görürler. Cemaati ise, "bir yerleşen öncülere, bir köye, bir şehre, bir kabileye veya millete tatbik ettiğimiz bir tabirdir" şeklinde tanımlarlar.

---

[63] Karş. Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü,** Çev., Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, 1.bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999 *S.90*
[64] **A.e**, s.91.
[65] **A.e**, s.90.
[66] **Karş. A.e.**
[67] **A.e.**
[68] Bkz.Ümit Hassan, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi,** 2. bs., İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s.205.
[69] Bu kavramın anlamına dair daha fazla bilgi için bkz., Hassan, **a.g.e.**, s. 206-209 arası.
[70] Yelken, **a.g.e.,** s.26.
[71] R.M. Maclver, Charles H. Page, **Cemiyet, C. I,** Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları,1994, s.18

Onlara göre, küçük veya büyük herhangi bir grubun azaları her nerede, şu veya bu münferit menfaati değil, fakat müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa buna cemaat[72] denir.

Sıra çağdaş yazarların görüşlerine geldiğine, Benedict Anderson'un "ulus" kavramı için yaptığı ünlü tanımın anılması neredeyse kaçınılmaz olmuştur: "Ulus hayal edilmiş siyasal bir topluluktur- kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir."[73]E.J. Hobsbawn, "Gallner gibi ben de, milletlerin oluşumu alanına giren yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurlarını vurgulayacağım" diyerek "topluluk"a" karşı "toplum"u yapay bir oluşum olarak gören eğilime katılır.[74] Bauman da "toplum"u "hayal edilen" birim olarak görür: 'Toplumun' daima *hayal edilen*, asla bütünüyle yaşanamayan bir varlık olduğu doğrudur.[75]

Anthony P. Cohen ise topluluğu “bir simge" olarak nitelemiştir. Ona göre, topluluk-, topluluğun simgesel olarak inşa edilmesine ve süslenmesine dayanır.[76]

Zygmunt Bauman ve Tim May, ortaklaşa kaleme aldıkları *Sosyolojik Düşünmek* başlıklı eserde, topluluğu, "Açıkça tanımlanmamış ve sınırları çekilmemiş olan fakat başka insanların reddettiği şeyleri onaylayıp bu inançları bir otorite veya değer atfeden bir grup insan"[77] olarak tanımlarlar. Yazarlara göre Çağdaş zamanlar genelde, geleneksel topluluk bağları gevşedikçe parçalanan yapılarla[78] nitelenir.

Tönnies'in kendi teorisini oluştururken çeşitli düşünürlerden faydalandığı ileri sürülebilir. Bunların başında Marx gelir. Ayrıca, Hobbes'un " toplumun iradi kuruluşuna" yaptığı vurgulamadan,[79] Marx'tan[80], Wilhelm Wunt’un ‘cemaat ruhu'

---

72 **A.e,** s.,22-23.
73 Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler,** *Çev.* İskender Savaşır, 2. bs., Metis Yayınları, 1995, s.,20.
74 E.J. Hobsbawn, **Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik,** Çev. Osman Akınhay, 6. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s.25.
75 **A.e.,** s.118.
76 Anthony P. Cohen, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, Çev. Mehmet Küçük, 1. bs., Anlara, Dost Yayınları, 1999, s.,12.
77 Zygmunt Bauman ve Tim May, **Sosyolojik Düşünmek**, Çev. Akın Emre Pilgir, 21. bs., Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 74.
78 Zygmunt Bauman, **Cemaatler-Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı,** Çev., Nurdan Soysal, 2. bs., Say Yayınları, 2017, s.74.
79 Yelken, **a.g. e**., s.29.
80 **A.e.**

(*Volksgeist)*[81] kavramlarından etkilendiği Yelken tarafından ileri sürülmüştür. Bu kavramla ilgili olarak Weber ve Durkheim'in de analizler yaptığını ekleyelim.

Ancak bu düşünürler arasında, topluma bakış açısında temel bir farklılığın olduğunu eklemek gerekir. Sosyoloji kuramları bir ayrıma göre, çatışmacı ve oydaşmacı olarak ayrıma tabi tutulurlar. Durkheim ve Tönnies bu anlamda oydaşmacı, Simmel ve Marx ise çatışmacı kuramcılar arasında yer alır. Tönnies, teorisinin sadece karşılıklı olumlu onaylamalara dayalı ilişkileri ele almaya[82]odaklandığını ifade ederek, yukarıda değindiğim üzere, çatışmayı dışarıda bırakmıştır. Tönnies göre cemaat, birlik ve çeşitlilik içinde bir çeşit dengeyi barındıran,[83] karşılıklı teşvik, görev ve başarıların paylaşımından,[84] birleşmiş bir canlı varlık olarak hem iç hem dışa dönük işlediği tasavvur edilen,[85] gerçek organik bir yaşamı olduğu,[86] bir yapı iken, cemiyet, "saf mekanik bir inşadır."[87]

Wagner, burada cemaat *veya* cemiyetin temellenmiş olduğu doğal ve mekanik ya da rasyonel zeminler arasında bir ikilik[88] bulunduğunu belirterek, bir organik yaşam olan doğa durumunun topluluk için, toplumun ise yüzeysel, mekanik, yapay bilişsel niteliklerle karakterize edildiğini ileri sürer.[89]

Marx, gelenekler, loncalar ve/veya yaşam biçimlerine dayanan geçmişin topluluk anlayışını hedeflemiyordu. Onun topluluk algısı kentseldi, eşitlikçiydi ve evrenselliğe dayalıydı.[90] Durkheim ise modern toplumun görünürdeki bir çelişkisine dikkat çekerek, insanların daha çok birey haline gelmelerine rağmen neden daha çok topluma bağlandığını sorar. Durkheim’e göre görünüşteki bu zıtlığın nedeni, işbölümüne paralel olarak toplumsal dayanışmanın da dönüşüme uğruyor olmasıdır.[91] İşbölümünün toplumsal dayanışmayla ilişkisi ahlaki temelde kavranmaktadır, çünkü

---

[81] **A.e.,** s.30.
[82] Tönnies, **a.g.e**, s.33
[83] **A.e,** s.33.
[84] **A.e.**
[85] **A.e.**
[86] **A.e.**
[87] **A.e.**
[88] Wagner, **a.g.e**, s.2.
[89] Bkz. **A.e.**
[90] Delanty, ***a.g.e*, s.**26.
[91] Karş., **A.e**, s.140.

onun varlığı, özgül maddi ihtiyaçları karşılıyor olmasına rağmen, dostluk ve cemaat ilişkileriyle yakından bağlantısıdır.[92]

Mekanik dayanışma modern öncesi toplum olarak tarif edilir. Bu kategori tamamen Tönnies'in topluluk kavramına denk gelmektedir. Bu toplumsal yapı, toplumsal örgütlenmenin farklılaşmadığı, benzerliklerin ve ortak bilincin benzerliğiyle karakterize edilir. Buna karşın organik dayanışma, işbölümü ve farklılaşmaya, ileri düzeyde bir karşılıklı bağımlılığı[93] ifade eder. Bu yapıda toplumsal benzerlik aracılığıyla sağlanan dayanışmanın yerini, farklılıkla ve toplumsal bağların kuvvetlendirilmesiyle sağlanan dayanışma almıştır.

Durkheim'de bu oluşumlar tamamen tersine dönmüştür. Onun *mekanik dayanışma* dediği oluşum, tanımlanması itibariyle Tönnies'teki cemaatsel yaşamı anlatmaktadır. Buna karşılık *organik dayanışma* dediği oluşum da tamamen Tönnies'in 'toplum'una denk gelmektedir.[94] Durkheim, Tönnies'i modernleşme ile şekillenen 'gerçek' toplum yapılarını göz ardı etmek ve bireycilik, mefaat ve çeşitlilik olgularını ille de kötü olarak düşünmekle eleştirir.[95]

Weber topluluğu "katılanların aynı topluluğa (cemaat) üye olma yolundaki öznel (geleneksel ya da duygusal) duygusu üzerine dayalı ise ve dayalı olduğu ölçüde, ona "topluluk oluşumu" denilecektir,"[96]şeklinde tanımlar. Weber'e göre, sadece davranışsal benzerlik bir insan grubunu topluluk yapmaya yeterli olamaz, aynı zamanda grup üyelerinin ortaklaşa duygularla birbirlerini şu ya da bu biçimde yönlendirmelerinin de böyle bir birlikteliğe topuluk demek için gereklidir. [97]İşte bu ilişki, bir ortaklaşa üyelik duygusu doğurduğu zamandır ki 'topluluk' (cemaat) doğar. Weber Tönnies'ten farklı olarak topluluğun salt bir uzlaşı zemini olmadığını, normal olarak topluluk kavramının çatışmanın karşıtı olmasına rağmen bunun yanıltıcı olduğunu, en içtenlikli topluluklarda bile zayıf olanların her türden şiddetin uygulanmasının olağan olduğunu belirtir. [98]

---

[92] **A.e.**
[93] Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi,** Çev. Osman Akınhay, 1. bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.140-141.
[94] Yelken, **a.g.e.,** s.64.
[95] Karş. Delanty, **a.g.e.,** s.44.
[96] Max Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, 3. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 2017, s.81.
[97] *Bkz.***A.e.**
[98] **A.e.**, s.84.

George Simmel de bu kavramı ele aldığı, *Metropol ve Zihinsel Yaşam* başlıklı makalesinde, kasabadaki duygulara ve duyusal ilişkilere dayalı hayatın tersine, metropoldeki hayatın esasen düşünsel (intellectualistic) olduğunu[99] öne sürer.

Simmel'e göre metropol daima para ekonomisinin yeri olmuştur.[100] İnsanlarla ve şeylerle uğraşırken her ikisi de serinkanlı bir tutum takınır ki bu tavır çoğunlukla biçimsel bir adalet ile nezaketsizliğe varan bir katılığı bir araya getirir.[101]

Giddens, Durkheim ya da Tönnies ve diğerlerinin yaptıklarına benzer dikotomik ayrımların, modern kapitalist yapının gündeme getirdiği zamansal ve alansal dönüşümlerin ve böylelikle tahsis ve otorite kaynaklarının temel niteliklerini de açıklamayı[102] başaramadıklarını ileri sürerek, kır ve kent farklılaşmasının toplumsal bütünlük açısından temel önemini yitirdiğini ve işbölümünün ulusal ve uluslararası boyut kazandığına vurgu yapar.[103] Giddens ayrıca, modernlik-öncesi kültürler ve modern dünya kültürleri içindeki güvenlik ilişkileri koşulları arasında da temel karşıtlıklar olduğunu,[104] ileri sürer.

Bu değerlendirmeler ışığında baktığımızda, geleneksel Alevi yerleşimlerinin köylerde yaşayan, yüz yüze ilişkilere dayalı samimi ilişkilerin hüküm sürdüğü ve bu anlamda Tönnies'in tanımladığı topluluk (cemaat) tanımına uyduğu ileri sürülebilir. Modern şehir yaşamında da topluluk ilişkilerinin varlığını kabul etmekle birlikte, araştırma konumuz olan topluluk olgusunun geleneksel topluluk olduğunun altını bir kez daha çizmek istiyorum. Vardığımız bu sonucu, Alevi topluluklarının kendi üyelerine uyguladığı denetim sisteminin yaşayan hukuk teorisi açısından "hukuk" olarak kabul edilmesi gerektiği yönünde ulaştığımız sonuçla birlikte ele alırsak, Alevilerin kendi topluluklarını denetlemek için işlettikleri "yargısal" süreci hukuk sosyolojisinin bir inceleme nesnesi haline getirilmesi gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

Bu bölümde tartıştığımız olgulardan sonra, Alevilerin topluluklar halinde örgütlendikleri, Tönnies'in tarif ettiği anlamda dışa kapalı, ancak yüz yüze ilişkilerin

---

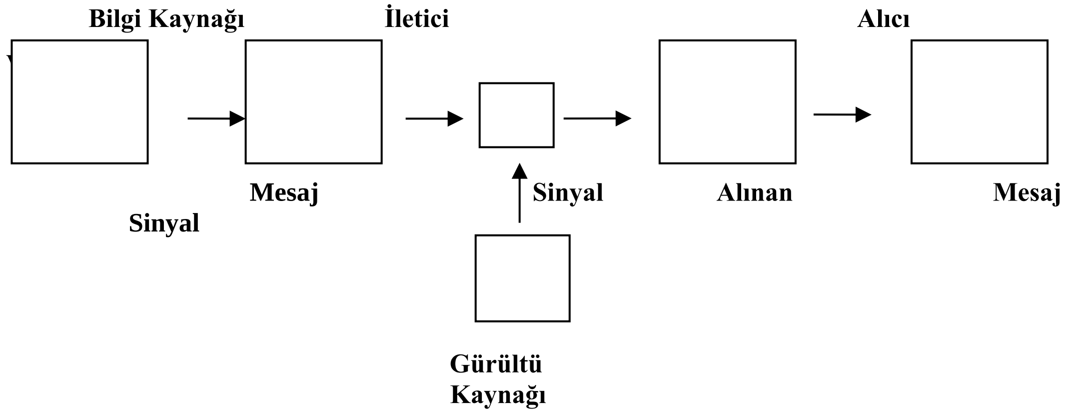
99 George Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, Çev. Artun Mimar, 1bs., Metis Yayınları, 2009, s. 318.
100 **A.e.**
101 **A.e.**, s.319.
102 Bkz. Anthony Giddens, **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi**, Çev. Ümit Tatlıcan, 1.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s.173.
103 **A.e.**
104 Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları,** Çev. Ersin Kuşdil, 1. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s.92.

yoğun olduğu, her şeyin tanıdık ve önceden kestirebilir olduğu birimlerinde yerleşik oldukları sonucuna varabiliriz. Bu toplulukları oluşturan üyelerin kendi aralarındaki uyuşmazlık, tahmin edilebileceği gibi çoğunlukla sosyal normların düzenleyici işlevi altında çözüme kavuşur. Çok az uyuşmazlık ise, topluluğun üzerinde muktedir olan iktidar sisteminin desteklediği normlar aracılığıyla, örgütlü bir yaptım baskısı altında çözüme kavuşur. Bu safhada hukuk normlarıyla diğer normları ayırt etmemize yarayan kriterler sorunuyla karşılaşmaktayız. Devam eden bölümde öncelikle normun oluşumu ve tanımına, daha sonra da normların çeşitlerine dair yaklaşımları ele alacağım. En sonunda da, kişinin norma uyma davranışının arkasında yatan psikolojik ve kültürel nedenleri tartışacağım.

İKİNCİ BÖLÜM
NORM, KİŞİLİK VE UYMA DAVRANIŞI

A-Genel Olarak Sosyal Yapı

Toplumsallığın temelinde yatan obje mübadelesinde dikkat çeken Özcan, "bu mübadeleye en genel ifade ile 'iletişim' diyoruz"[1] diye yazar. Supiot, insan varoluşu iletişim açısından zengin olduğu oranda zengindir,[2] diye belirtir. Gerçekten de toplumsal yapıya baktığımızda, insanların her daim etkileşim içinde olduklarını, bu etkileşimleri sırasında birbirlerinden bir şey alıp-verdiklerini, bu etkileşimin ve alış-verişin bir iletişim yapısı içinde gerçekleştiğini görürüz. İletişim her türlü mübadelede, örtük ya da aşikâr şekilde mevcuttur. Bu yüzden, toplumsal yapıyı iletişimin sürdürülebilmesinde ortaya çıkan[3] bir form, iletişimi ise, duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması olarak[4] tanımlayabiliriz.



Şekil I: İletişim Sistemi[5]: "Bilgi kaynağı mümkün mesajlar arasından istenilen bir mesajı seçer. Seçilen mesaj yazılı ya da sözlü kelimeler ya da resim, müzik vb. olabilir. İletici bu mesajı, alıcıya iletilen sinyale dönüştürür. Alıcı bir çeşit ters ileticidir; iletilen sinyali tekrar eski durumuna, bir mesaja çevirir ve daha sonra bu mesajı varışa ulaştırır."[6]

---

[1] Özcan, **İlkel...,** s.82.
[2] Supiot, **a.g.e**, s.142
3 **A.e**
[4] Ürün Erbaş, "**Entropi İlkelerinin Boyut İndirgeme Uygulamaları",** İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ekonometri Anabilim Dalı İstatistik Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, s.10
[5] *A.e.*
[6] *A.e.*

Bu işleyişi, sibernetik teorisinin ortaya koyduğu ilkeler göre açıklamak mümkündür. Sibernetik, makineler, hayvanlar ve insanlar arasındaki iletişimi, özellikle denetim sürecinde geri bildirim bilgilerinin rolünü inceleyen bir dal[7] olarak tanımlanmaktadır. Sosyal bilimlerde, bu kuram toplumsal denetim ile iletişimin doğası ve işlevi arasında çok sıkı bir ilişki bulunduğunu[8] öngörmektedir. Toplum da bir sistem olarak, diğer sistemler olan makine ve biyolojik sistemler gibi, sistemi oluşturan alt sistem elemanları arasındaki mesaj-denetim- geri bildirimden oluşan bir denge üzerinde varlığını sürdürür. Gerçekten de Wiener, bir toplumun, ancak mesajların ve bununla ilgili haberleşme araçlarının bilinmesiyle anlaşılabileceğini[9] ileri sürer. Özellikle işlevselci sosyal bilimciler sibernetiğin kavramlarından yararlanarak toplumsal sistemin analizini yapmaya çalışmıştır. Habermas, işlevselci kuramın tanınmış temsilcilerinden Parsons'un sibernetiğin dilinden yararlandığını söyler: Bir eylem sisteminin özne oluşunun dört zorunluluğu ' hedefe ulaşma' 'uyum', 'bütünleşme' ve 'modelin bakımı'dır.[10]

Kund, sibernetiği bir sistemin belirli bir hedefe ulaşmak için, içinde bulunduğu şartlara göre en uygun davranış yetenekleri bilimi olarak[11] tanımlamıştır. Gerçekten de insanlar yaşamlarının her anında çeşitli şekillerde diğer insanlarla ya da nesnelerle bir mesaj alışverişi içindedirler. Eğer algılar işlenip, insan yaşantısına geri dönen davranışlara çevrilirse bunlara haber adı verilir. İnsanlar dışarıdan gelen iletileri işler, kendi özel hedeflerine göre analiz eder ve bunun sonunda kendi çıkarına en uygun, en maliyetsiz davranışı seçer. Toplumsal yapıya baktığımızda, bir bütün olarak görülen yapının çeşitli sitemlerin eşgüdümünde oluşmuş bir makineye benzediğini fark ederiz. Bu yapının en küçük birimi bireydir. Bireyden aileye, aileden sülaleye ve giderek devlete varan bu sistem devamlılığını bu alt birimlerin arasında işleyen sağlıklı bir iletişim sistemine bağlıdır. Buradan, toplumsal yapının salt bir iletişim sistemine ve bunun etkinliğine dayandığını iddia ettiğim anlamı çıkarılmamalıdır. Ancak bu yöntem toplumu anlamamızda önemli olanakları sunduğu yadsınamaz. Kısacası,

[7] Marsahall, "Sibernetik", **a.g.e**, s.658
[8] **A.e**
[9] Norbert Wiener, **Sibernetik,** Çev. İbrahim Keskin, 2.bs., Say Yayınları, 1982, s.28
[10] Jürgen Habermas, **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine,** Çev. Mustafa Tüzel, 1.bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s.199
[11] Er Kund, **Kibernetik, Felsefe ve Bilimler Arasında Köprü**, İstanbul, Kund Yayınevi, 1975, s.41

toplumsal sistemin iktisadi, sosyal ve tarihsel bir gerçek olmasının yanı sıra, iletişimsel bir karakteri de vardır ve bu yön göz ardı edilerek toplumsal sistemin tam ve doğru bir tanımı verilemez.

Sistemler başkaca sınıflandırmaların yanı sıra, kapalı ve açık sistemler diye iki ayrı sistem içinde de incelenmiştir. Açık sistemler çevreden aldıkları bilgileri yorumlayarak kendilerine bir istikamet belirleme ve dışarıdan aldığı verilere göre kendini ayarlayabilen, buna karşın kapalı sistemler ise böyle bir yeteneği ve olanağı olmayan sistemler olarak tanımlanır. Kapalı sistemler, böyle bir ayarlamaya gidemeyecekleri için yok olmaya başka bir deyişle entropiye uğramaya mahkûmdurlar.[12]

Termodinamiğin ikinci yasasına göre evrendeki her şey olasılığı daha az olan bir durumdan, daha yüksek bir duruma doğru sürekli akış içindedir.[13] Kapalı sistemler bu yasaya göre işlerken, açık sistemler "çoğunlukla bunun tam tersine"[14] hareket ederler. Her sistem, kendi içinde ontolojik olarak bozulmaya doğru bir eğilim gösterir. Düzenden düzensizliğe, canlılıktan cansızlığa, tazelikten çürümeye vs. İşte sistemlerdeki bu bozulmaya olan eğilim *entropi* kavramına başvurularak izah edilmektedir. Entropi kavramı sistemin iş yapma yeteneğindeki bir azalmayı ya da sistemin düzensizleşme, dağılma, kargaşaya düşme derecesini[15] ifade ediyor. Bu anlamda *toplumsal entropi* kavramından bahsedilmiştir. Cemal, toplumların sürekli dağılma eğiliminde olduklarını, buna bağlı olarak emek üretkenliğinden sürekli bir eksilme olduğunu belirterek, bunu *toplumsal entropi* olarak isimlendirir.[16] Weiner, Entropinin sakınımı diye bir şeyin olmadığını, kapalı sistemlerde entropinin sürekli olarak arttığını, ancak açık sistemler olmayan canlı sistemin ve makinelerin entropiyi dengeleyecek yapıda olduklarını belirtir.[17]

Bütün bunlardan açıkça görülebileceği gibi evren sürekli olarak bir düzensizliğe doğru sürüklenmektedir.[18] Düzenden düzensizliğe, yaşamdan ölüme, organik olandan inorganik olana, sıcaktan soğuğa; durmadan bozulan bir oluş

---

[12] Bkz.**A.e.**
[13] Wiener, **a.g.e**, s.15-16.
[14] **A.e**, s.16.
[15] Cemal, **a.g.e,** s.105.
[16] Karş. Mustafa Cemal, **Eşitlikçi Toplumlar,** 1.bs. Belge Yayınları, 1996, s.104.
[17] Bkz. Wiener, **a.g.e,** s.17.
[18] **A.e,** s.18.

âlemindeyiz. Bu değişim sürekli bir dönüşümü sağlıyor ve evren sürekli oluşum içinde deviniyor.

Sibernetik teorisine göre her makinesel sistemde, haberleşme denetleme mekanizması bulunur. Açık sistemler çevreyle etkileşim içinde sürekli mesaj alıp verirler ve buna göre sürekli yeniden yapılanırlar. İnsanlar da biyolojik bir makine olarak bu yöntemle, deneyimlerini biriktirerek, yeni durumlara uyum sağlarlar. Bütün bunu, mesaj alışverişi süresince dış çevreye ilettiği mesajların (çıktıların) etki ve sonuçları hakkında bilgi sahibi olmasıyla (girdi) mümkün olmaktadır. Buna kuramın literatüründe *feedback* (geribesleme) denir. Bir insanın, kendisine en uygun farz ettiği davranışın gerçekten de öyle olup olmadığını ölçmesi ve bir sonraki adımını ona göre atması için, davranışının sonucunun bir geri-besleme süreciyle kendisine ulaşması gerekir. Yineleyecek olursak, geri-besleme, geçmişteki davranış sonuçlarını yeniden sistemin kendisine vererek, gelecekteki davranışlarının kontrol edilmesi yöntemidir.[19] Toplum da bir sistem olarak düşünürsek, kendisini oluşturan alt sistemler arasında mesaj-kontrol-geribesleme sürecinin işlemesi toplumsal düzenin yeniden üretimi için zorunludur. Bu iletişimi bozan her davranış çeşitli tepkilerle karşılaşır, yaptırım mekanizmaları devreye girerek *arıza onarılır* sistem yeniden rayına oturtulmaya çalışılır. Bu arızalar, toplumdaki güvence sistemlerinin karşı koyamayacağı büyüklükte olursa, örneğin devrim, işgal, büyük doğal felaketler vb. gibi, toplumsal sistemi oluşturan alt sistemler arasındaki iletişim ve eşgüdüm tamamen yıkılır ve toplumsal sistem dağılır.

İnsanlar arasındaki ilişkilerin çoğu mübadele kategorisi altında ele alınabilir. Lévi-Strauss, kültürü bir sembolik sistemler bütünü olarak[20] değerlendirerek, bu sembolik sistemin ilk sıralarında dil, evlilik kuralları, ekonomik ilişkiler, sanat, bilim ve dinin yer aldığından söz eder.[21]

Bütün bunların, insan etkileşimlerde mübadele tarzında işleyen, karşılıklı yükümlülüğe dayanan etkinlikler olduğu ortadadır. Bu yönüyle bir sibernetik sistem içinde iş gördükleri söylenebilir. Mübadele bütün insan etkileşimleri arasında, töz ve

---

[19] Wiener, **a.g.e** s.79.
[20] Claude Lévi-Strauss, "Marcel Mauss'un Eserine Giriş", Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji,** Çev. Özcan Doğan, 4.bs., Doğubatı Yayınları, 2019, s.25
[21] **A.e**

içerik kazanmaya çalışan insan hayatını şekillendiren en saf ve en gelişkin etkileşimdir. Toplumdaki iletişim sistemi belirli etkileşimler içinde yürütülür. Bredemier, her canlı sistemin belirli bir zamanda eylemde bulunanın almaya, sunmaya, tutmaya ve kaçınmaya çalıştığı değişik şeylerin miktarıyla niteliklendirildiğini ve bu özelliklerin, eylemde bulunanı kontrollü bir sistem ya da olumsuz geri besleme (*feedback*) sistemi yapan kontrolleri oluşturduğunu belirtir. [22]

Bunlar en açık şekilde mübadele ilişkileri içinde gerçekleşir. Her mübadele ilişkisine belli bir mesaj alışverişi eşlik eder. Bu yaklaşımın en tipik örneği 'armağan' ilkesidir. Metalar ile armağanlar arasındaki klasik ayrıma göre, meta mübadelesi nesnelerin değeri arasında eşdeğerlikler kurmaya dair bir şeyken, 'armağanlar' esas itibariyle insanlar arasındaki ilişkilere dairdir.[23] Bu simgesel iletişimde, senin bana verdiğin karşılıkta ben 'sen' olurum, sen de 'ben' olursun.[24]

İlk olarak Malinowski'nin ortaya koyduğu, daha sonra Marcel Mauss'un detaylı şekilde kuramlaştırdığı bu kavram, toplumların temelinde yer alan 'karşılıklılık' ilkesinin önemini vurgular: Karşılıklı değişim, insanları grup halinde birleştirir.[25] Mauss, İskandinav uygarlığında ve diğer birçok uygarlıkta değiş mübadelenin ve anlaşmaların armağan biçiminde yapıldığını ancak bunların görünüşte gönüllü olsa da, gerçekte ise zorunlu olarak verildiklerini ileri sürer.[26] Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, başlıklı eserinde bu kuramın gerekçelerini ve dayanaklarını ampirik olgulara dayandırır. Mauss burada yerli halklar arasında bir tür mübadele olan iki kavramdan sıkça bahseder: *potlaç* ve *kula*. Potlaç, Kuzeybatı Amerika'daki yerli toplumlarda, Alaska ve İngiliz Kolombiyası'nda var olan bir kurumdur. *Potlaç*, bütün bir kabileyi hatta birçok kabileyi bir araya toplayan, zenginliklerin neredeyse tamamen tahribine (bazı yerliler zenginliği 'öldürmek'ten söz ederler) kadar varan bir kabile reisleri arasındaki rekabet, mücadele ilkesine dayanan

---

[22] Harry C. Bredemier, "Alışveriş Kuramı", Çev. Ayşe Buğra, **Sosyolojik Çözümlemeler Tarihi**, Der. Mete Tunçat, Aydın Uğur, 1.bs., Verso Yayıncılık, 1990, s.437
[23] **A.e**, s.63
[24] Marshall Sahlins, **Akrabalık Nedir, Ne Değildir?,** Çev. Asena Pala, 1.bs., Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s.52
[25] **A.e,** s. 231
[26] Karş. Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, 4.bs., Doğubatı Yayınları, 2013, s.226

muazzam bir şölendir.[27] Bu etkinlikler bir maddi anlam taşısa da bunun çok ötesinde, armağan sunaların ve kabul edenlerin kişisel onurlarını ve toplumsal statülerini etkilemeleri anlamında bir işlev görür. Potlaç törenleri esnasında, bir inanan kendi maddi servetini ne oranda dağıtırsa, o oranda onur kazanır, armağanı kabul eden de bu ağırlıkta borç altına girer. Alma zorunluluğu da daha az zorlayıcı değildir,[28] der Mauss. Bir kişinin armağanı, *potlaç*'ı reddetme hakkı yoktur. [29] Mauss, potlaç'ta üç zorunlu unsurun olduğunu söyler: Verme, alma, geri verme.

Trobriand adalarında *kula*, düzenli değiş tokuşlarla birbirlerine bağlanan kişiler arasında, mutat bir karşılıklılık ilkesine göre işler.[30] Bu sistem bir tür ticari partner ilişkisidir. Bu kez esas mesele, itibarlı ortaklara kalıcı olarak bağlanmaktır.[31] Kişi hediyenin karşılığını geri vermez, ya da aldığına denk bir şeyi tahrip etmezse, toplumsal itibarını sonsuza kadar kaybeder.

Malinowski, Papua Yeni Gine açıklarındaki Trobriand Adaları'nda yaşayan insanlar üzerine yaptığı gözlemler sonunda, bunların armağanlar alıp vermeyle kendi aralarında bir bağ kurduklarını saptadı.[32] Malinowski'ye göre armağanın karşılıklı olmasının nedeni, karşılığın verilmemesinin kişiyi toplum içinde ittiği "dayanılmaz"[33] konumdur. Sennett, Malinowski'nin gözlediği olguyu şu şekilde yorumlar: Kapitalist piyasalar bir şey almayı vurgular. Trobriand yerlileriyse bir şey vermeyi.[34]

Bütün bunlar gösteriyor ki, toplumun gündelik hayatında, aslında birçok çatışan çıkar ve davranış, çeşitli şekillerde kurulan iletişim sistemlerinin devreye sokulmasıyla, deyim yerindeyse hiç hissettirilmeden yoluna konmakta, ancak bunların çok azı özel çözüm metotlarına konu olmaktadır. Bu iletişim sistemlerinin örtüsü altında toplumun farklı çıkarlara bölünmüş sınıf ve tabakalarının çıkar çatışması, aslında, sürmektedir. Bu da işlevselci anlayışın ileri sürdüğü gibi, toplumsal düzenin tümüyle üyelerinin uzlaşmasıyla kurulmadığı, yapısında bulunan çelişkileri yöneterek

---

27 Florance Weber, "Sunuş- Parasız Yükümlülükler Etnografyasına Doğru", Marcel Mauss, **Armağan Üzerine Bir Deneme**, Çev. Nihan Özyıldırım, 1.bs., Alfa Yayınları, 2018, s.22-23
28 **A.e** s.163
29 **A.e**
30 Weber, **Sunuş...,** s.26
31 Mauss, **Armağan...,** s.165
32 Karş. Boronislaw Malinowski, **Yabanıl Toplumlarda Suç ve Gelenek,** Çev. Şemsa Yeğin, 2.bs., İthaki Yayınları, 2019, s.46
33 **A.e,** s.47
34 Sennett, **Saygı**, s.229

ve yönettiği ölçüde kendi varlığını sürdürebildiği anlamına gelir. Simmel, herhangi bir çatışmanın doğurduğu sonuçların-bu taraflardan birinin yıkımıyla sonuçlansa bile-daha önceki ilişkilerin yeniden-düzenlenmesine neden olması yönünden bizatihi yapıcı olduğunu[35] ileri sürerek, çatışmanın çıkar gruplarına, birleşmelere, örgütlenmelere neden olduğu ya da bunları değiştirdiği[36] belirtir. Her şeyin donuk bir uzlaşı üzerine kurulduğu varsayılsa dahası istense dahi, bu durumla tarihin akışı izah edilemez. İnsanlık, toplumun yapısında mevcut çelişkileri aşa aşa ilerlemektedir. Bu yüzden toplum içindeki çelişki ve çatışmaları patolojik bir durum olarak görmemek, itaati de her şartta olumlamamak gerektiğini düşünüyorum.

B--Gündelik Yaşamda Düzen ve Devamlılık

Gündelik yaşamda sayısız çıkar çatışmasına, çok sayıda insanın kısıtlı kaynaklara yöneldiği rekabet haline, rakip ideolojik ve inançsal tutumlara rağmen çevremiz ile eylemlerimiz arasında bir düzen ve uyuşmanın hâkim olduğunu görürüz. Dostlar arasındayken, konferansta konuşmacıyı dinlerken veya iş görüşmesinde bulunurken davrandığımız gibi hareket etmeyiz. Bauman ve May'in ifade ettiği gibi, "Duruma 'uygun' davranış tarzını seçerken, kendimizi tam da bizim gibi davranan başka insanlarla yan yana bulmamız kayda değer bir şeydir. Bu durumda dışarıdan bakıldığında kural gibi görünen şeylerden kopma ihtimali azalır ve bu kendi davranışlarımıza biçim veren kurumların faaliyetlerine belli bir öngörülebilirlik kazandırır."[37]

Kasapoğlu, toplumun tanımına yönelik sosyolojik yaklaşımların çatışmacı (*conflict*) ve oydaşmacı (*consensus*) olarak bilinen iki ana akıma ayrıldığından söz eder. Buna göre çatışmacı kuramın temsilcileri statükonun eleştirilmesine yoğunlaşırken, oydaşmacı kuram temsilcileri aksine, mevcut düzenin devamından yana eğilim gösterirler. [38]

---

[35] Roberts, **a.g.e,** s.45
[36] Simmel, **a.g.e, *s.87***
[37] ***Bauman, May, Sosyolojik…,*** s.211.
[38] Karş. Aytül Kasapoğlu, "Giriş", **Sosyal Hayat ve Çatışma, Farklı Alan Panoramaları**, Ed. Aytül Kasapoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018, s.,11.

Bu ayrımın işaret ettiği tutumlar, bu teorilerin temsilcilerinin toplumsal yapıya bakışlarındaki değer ölçütünü de ele verir. Gerçekten de ideolojik duruşları mevcut statükonun sürdürülmesinden yana olanlar, toplumdaki çatışmaları birer istisna, birer sapma olarak görüp görmezden gelirler ki bunlar oydaşmacılardır. Aksine, mevcut statükonun devamından yana olmayanlar, toplumdaki çelişkilere yoğunlaşıp, bu çelişkiden olumlu bir değişim dinamiği bulurlar ki bunlar da çatışmacı modelin temsilcileri olarak ifade edilirler. Buna göre, uyuşmacı model toplumsal değişimin toplumun yapısında zaten mevcut olan bir *özün* açılımı olarak görür. Buna göre toplum kendi iç dinamikleriyle sınırlanmış bir ereğe doğru evrilir, değişimin nedeni budur. Bu kuram açıkça bir evrimsel modele yaslanır. Bunun sonucu olarak, her çatışma bir *anomali* olarak algılanır ve olumsuz görülür. Çatışmacı model ise, çatışmanın değişimin dinamiği olduğunu, bu çatışmanın yönlendirilmesiyle toplumun daha ileri bir aşamaya geçebileceğini ileri sürer. Bu nedenle çatışmanın toplumsal düzenden bir sapma değil, aksine olumlu bir faktör olarak kabul eder. Sonuç olarak, uyuşmacı model mevcut düzenin korunmasından yana tutum alırken, çatışmacı model mevcut düzenin eleştirisine dayanır.

İsmi Emile Durkheim'la beraber anılan *uyuşmalı model*, toplumsal uzlaşmanın, toplumsal dayanışmanın, toplumsal eklemlemenin önemini vurgular. Durkheim, iki toplumsal model tanımlamıştır. Bunlardan ilki, geleneksel toplumun özelliklerini taşıyan ve *topluluk* tanımına uyan mekanik dayanışmadır. Ancak Durkheim, Tönnies'in tersine, geleneksel toplum yapısındaki insan ilişkilerini değil, modern toplumdaki insan ilişkilerini daha üstün bir model olarak sunmuştur. Geleneksel toplum modelindeki insan tipi bireysel özelliklerini yitirmiş, din ya da geleneklerin etkisinde toplumun buyruklarına mekanik şekilde uyum gösteren bir özelliğe sahiptir. Durkheim'a göre mekanik dayanışma toplumu oluşturan bireylerin benzerliklerinin çok olması ve bu benzerliklerin bireyler arasında güçlü bir bağ yaratmasıyla ortaya çıkar.[39] Oysa modern toplumda işbirliği, uzmanlık ve farklılaşma artmıştır. Bu nedenle, bireyler, ihtiyaçların giderilmesinin belli bir uzmanlığa bağlı olduğu bu toplumda birbirlerine daha çok ihtiyaç duyar hale gelmiş be birbirlerine daha çok bağlanmışlardır. Bu ilkine göre hem daha iradi bir bağlanma hem de daha kuvvetli ve

[39] Ülker Yükselbaba, "Èmıle Durkheım'a Göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi," **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. LXXV, No:1 (2017), s.203

nitelikli bir bağlanmadır. Ayrıca, bu dayanışma modeli ilkinden de daha rasyoneldir; zira bu bağlanmada kişinin tekil ihtiyaçlarıyla toplumun diğer bireylerine bağlanması söz konusudur ki, bu da belli bir değerlendirmeyi zorunlu kılar. Organik dayanışma, ileri düzeyde bir karşılıklı bağımlılık, sanayinin gelişmesi, yüksek nüfus oranı, ahlaki ve maddi yoğunlukla karakterize edilmiştir.[40] Mekanik dayanışmada birbirine benzer insanlar dayanışmaya giderken, organik dayanışmada farklılaşmayla sağlanan dayanışmayla[41] gerçekleşir.

Peter Burke, İşlevselci kuramın, her bir parçanın bütünün varlığına yönelik işlevine göre ele alındığını, parçaların varlık nedenlerinin bütünü korumak ve denegede tutmak olarak algılandığından bahseder.[42] Buna göre insan toplulukları bütünsel bir yapı içinde çeşitli işlevlerle birbirlerine bağımlı, aralarında çıkar çatışması olmayan birimler içerirler. Oysa, tarihe bir göz atmak, değişim temelinde uzlaşmanın değil, daha çok çatışmanın yattığını bize gösterir. Toplumsal yapıyı işlevlere indirgemek, çatışmayı, değişmeyi ihmal etmek, bireyin tekil dürtülerini göz ardı ettirme eğilimlerini yanı sıra taşır. Ancak Thomas Kuhn 'un belirttiği gibi, bireylerin kişiliği ve topluluk üyelerini birbirinden ayrıştıran kişisel özellikler gibi etkenlerin hatırı sayılır bir rolü olabilmektedir.[43]

Karl Marx'la anılan "çatışmalı model" toplumsal çelişki ve toplumsal çatışmanın her yerdeki varlığını vurgular. Marx'a göre sınıf, üretim ilişkilerinin belirli bir rolünü üstlenen toplumsal gruptur. Bu sınıfların ayrı işlevleri olması, çıkarların çatışmasına ve olasılıkla farklı biçimlerde düşünme ve davranmalarına yol açar. Böylelikle de tarih sınıf çatışmalarının öyküsü olur.[44]

Gerçekten de analitik bir bakış açısı bize, görünürdeki düzen halinin derinliklerinde farklılaşmış, uzlaşmaz çıkarların, bölünmelerin, her seferinde ödül ve ceza denklemiyle belli bir düzene sokulan değişik çatışmaların ve temsiliyetlerin olduğunu bize gösterir. Bir yandan gruplaşmayı sağlayan ortak değer ve çıkarlar, diğer yandan bu çıkarın ve değerlerin karşı tarafında yer alan grupların varlığına zemin

---

40 **A.e**, s.204

41 **A.e**

42 Karş. Peter Burke, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, s.102

43 Thomas S. Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nülifer Kuyaş, 5.bs., Alan Yayıncılık, 2000, s. 250

44 Burke, **a.g.e**, s.57

hazırlamaktadır. İşte sosyal değişme büyük oranda, grupların bu çelişkilerin sağladığı ivmeyle eylemde bulunmalarının bir sonucudur.

Simmel, paradoksal gibi görünse de çatışmanın bizatihi bir toplumlaşma biçimi olduğunu[45] ileri sürer. Weber'e göre, Topluluk oluşumu, normal olarak, çatışmanın en katı karşıtıdır. Ama buna bakıp, en içtenlikli topluluk ilişkilerinde bile ruhsal özelliklerce zayıf olanlara her türden şiddetin uygulanmasının tam anlamıyla olağan olduğunu görmekten geri durmamalıyız.[46]

Her iki modelin de besbelli basitleştirmeler olduğunu belirten Burke, eşit ölçüde her iki modelinde önemli sezgiler[47] içerdiğini ve çatışmanın olmadığı bir toplum bulmak olanaksızdır; öte yandan dayanışmalar olmaksızın da toplum falan var olamazdı,[48] ifadelerini ortaya koyar. Gerçekten de toplumsal yapının temelinde var olan çelişkilere rağmen, belirli ölçülerde bir denge sağlanamadığı şartlarda bir toplumun varlığından bahsedemeyiz. Bu ahenk sayesindedir ki, toplumsal yapı hiçbir sorun olmadan kendini var ediyor muş gibi görünür bize. Oysa, bize açık görünmese de toplumsal yapı her an yapısında içerili çelişkilerin üstesinde gelerek varlığını sürdürür. Kendi bünyesindeki çelişkileri bir *risk* olarak ifade edersek, bu riskleri belirli bir *güvenceyle* karşılayabildiği ölçüde varlığını yeniden üretebilir. İşte günlük hayatın bu biraz da bir *illüzyon* niteliğindeki *düzen* durumunun altında toplumsal normların düzenleyici işlevi yatmaktadır.

C-Sosyal Normlar, Kişilik, Uyma Davranışı

1-Genel olarak

Norm, bir kişinin yaptığı davranışın topluluğun üyeleri tarafından tasvip edilmesinin aracıdır.[49] Bir davranışın norma dönüşmesi, toplumun varlığı ve

[45] George Simmel, **Bireysellik ve Kültür,** Çev. Artun Mimar, 1.bs., Metis Yayınları, 2009, s. 87.
[46] Bkz. Weber, **Toplumsal...,** s.84
[47] Burke, **a.g.e,** s.27
[48] **A.e.**
[49] Ünal Sayın, **Aile Sosyolojisi,** 1.bs., Doğubatı Yayınları, 2020, s.250

devamlılığı yönünde yararlı bir işlev üstlenmesine bağlıdır. Her toplumda, hukuk kurallarının yanı sıra, töre, ahlak, din, görgü, protokol, moda ve spor kuralları gibi, toplumsal yaşama ilişkin bir dizi başka kurala daha rastlanır.[50] Toplum yaşamının belli bir düzen içinde görece uyumlu bir şekilde sürmesi, ancak insan eylem ve tercihlerine kaynaklık eden, onlara temel oluşturan ve sınırlamalar getiren toplumsal değerler, normlar ve kurumlar sayesinde olanaklı hale gelir. Toplum yaşamının belli bir düzen içinde sürmesinde, hangi tutum ve davranışın toplum açısında kabul edilebilir, hangisinin kınamaya maruz kalacağının önceden bilinmesini sağlayan değer ve ölçütler önemli roller üstlenir. Toplumsal değerleri, tutum ve davranışları yönlendiren idealize olmuş temel soyut ilkeler veya genelleşmiş ahlaki inançlar olarak tanımlamak mümkündür. [51]

Toplum içinde davranmamıza kaynaklık eden normlar, din, ahlak, örf ve âdet, görgü, moda ve hukuk kuralları şeklinde karşımıza çıkarlar. Bu normları, atacağımız adımların, aldığımız kararların, söylemek istediğimiz sözlerin, kısacası tüm tutum ve davranışlarımızın toplumun diğer bireylerince olumlu ya da olumsuz karşılanacağına dair göstergeler olarak tanımlayabiliriz. Bunlar toplum tarafından idealize edilmiş ve davranışlarımızda esas almamızı talep eden davranış kalıplarıdır. Ancak bundan yola çıkarak, toplumda her şeyin bu standartların talep ettiği yönde, uyum içinde aktığı da sanılmamalıdır. Her ne kadar bu kalıpların bireylerin tercihleri üzerindeki güçlü etkilerinden söz edilse de kişinin kendi rasyonel değerlendirmesine göre toplumsal değerleri tarttığı, kimi zaman bunların istediği istikametin tersi yönünde kararlar aldığı da sıkça rastlanan bir olgudur. Kısacası, kişinin toplumsal değerler karşısında her şeye rağmen otonom bir karar alma marjı vardır.

Toplumsal yaşamla ilgili kurallar yalnız hukuk kurallarından ibaret değildir. Ancak bu noktada, hukuk kurallarıyla diğer toplumsal normlar arasında bir ayrım yapılması gereğini, ancak bunun çok da kolay olmadığını belirtmem gerekir. Özellikle hukuk normları ve ahlak normları arasındaki ayrıma dair kriterlerin saptanması hukuk felsefesinin önemli konuları arasında yer alır. Ancak bugüne kadar konu hakkında tam

---

[50] Rona Serozan, **Medeni Hukuk, Genel Bölüm/ Kişiler Hukuku,** 4.bs., İstanbul, Vedat Kitapçılık, 2013, s.33

[51] Mehmet Yüksel, "Etik Kodlar, Ahlak ve Hukuk", **Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi,** No:5(1), (2015), s.19

bir mutabakat sağlanmadığı, sağlanamayacağı da bir gerçektir. Bunun önemli bir nedeni, hukukun en önemli kaynağının mevcut sosyal normlar olmasıdır.

Sumner'e göre, yasa koyma eylemleri, ancak, kökleri törelere dayandığı ölçüde başarılı olabilir.[52] Buna göre, toplum tarafından meşru görülmesi ve benimsenmesi, ihtiva ettiği değerler yönünden toplumu yönlendirebilecek kuvvete olabilmesi için yasanın törelerle uyumlu olması, ters düşmemesi gerekir. Gerçekten de yasa çalışmaları kaynağını önemli ölçüde toplumda etkili olan ahlak, gelenek, görenek, töre gibi değer sistemlerinden alır. Bu nedenle, bir kural biçimsel olarak bir yasa görünümünde olsa bile içerik olarak bir ahlak kuralı olabilir. Ayrıca her iki normun, ahlak ve hukukun, insanlar için *olması gerekeni* tarif etmeleri gibi ortak bir işlevleri de vardır. Bundan başka, toplumda genellikle ahlak kurallarına da hukuk kurallarına da aykırı hareket edilmesi kınanır ve kişi 'damgalanır'. Kısacası gerek kaynak bakımından gerek kuralın içerdiği davranış modeli anlamında, gerekse de norma aykırılık durumunda uygulanacak yaptırımın karakteri anlamında ahlak normlarıyla hukuk normları birçok yönden benzerlik gösterir. Bu saptamaya rağmen, aşağıda öncelikle norm kavramını tanımlayacak, ardında hukuk ve ahlak normları arasındaki ayrıma dönük yaklaşımları ele alacak, sonrasında diğer sosyal normlara değineceğim. Son olarak da kişinin normlara neden uyduğunu tartışacağım.

2-Norm

Simon Roberts'a göre, her toplumun gündelik yaşamının kökeninde mutlaka, toplumun bir üyesinin belirli koşullar altında bir başka üyenin ne tür bir harekette bulunabileceğini öngörebilmesini mümkün kılacak ve kendi hareketlerinin de nasıl anlaşılacağını bilebileceği bir temel sağlayan, o toplumun üyelerince takip edilen alışkanlığa bağlı oluşmuş davranışlara dair[53] bazı kaideler vardır. Bu özellikleri nedeniyle insanlar, toplum içinde diğer bireylerin hangi eyleme hangi tepkiyi vereceklerini önceden tahmin edip ona göre davranırlar. Yine bu nedenle, bir insan

[52] Akt. Coser, **a.g.e,** s.308
[53] Simon Roberts, **Düzen ve Kargaşa, Hukuk Antropolojisine Giriş**, Çev. A. Erkan Koca, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2017, s.23

yabancısı olduğu bir toplumun içine girdiği zaman ilk zamanlarda nasıl davranacağına dair tereddütler yaşar. Bu zorluğu aşmak için çeşitli gözlemler yapar ve uygun ölçülerde emin oldukça, topluluğun kodlarını çözdükçe özgüveni yerine gelir ve psikolojik olarak rahatlamaya başlar. Bu gerilimin nedeni normların ihlal edilmesinin getireceği yaptırımlara yönelik bireyin kaygılarıdır. Grup normlarının oluşması için belli bir süre etkileşimde bulunmanın zorunluluğundan bahseden Şerif ve Şerif, bir bireyin yalnız başına norm oluşturamayacağını belirtir. [54]

İnsanlar beklenen davranışın ağır ve güvenli düzenliliğine dayanmadan geleceği tasarlayamazlar[55] Kişi bu olanağa, kuşaktan kuşağa aktarılan kimi kuralların sayesinde ulaşır. Aksi halde, her seferinde kendi davranışının sonuçlarında neler olabileceğini hesaplayan insanların bir topluluk şeklinde bir araya gelmeleri belki de imkânsız hale gelir.

Norm kavramı sözlük anlamıyla, kültürel açıdan arzu edilir ve uygun olarak değerlendirilen davranışları akla getiren ortak davranış beklentisi,[56] anlamına gelir. Öyleyse bir norm grup topluluğun bireylerin hafızasında yer eden bir düşüncedir, belli koşullarda kişinin ya da öteki insanların nasıl davranması gerektiğini, neyin zorunlu neyin gerekli olduğunun ölçütünü veren bir fikirdir. Hangi grubun, hangi durumların, hangi eylemin kastedildiği bazı normlar için ötekilerden çok daha kolay belirlenir. Ancak davranışın normun vazettiği standardın dışına sapması halinde, bunu bir yaptırım izlerse, bu türden bir önerme norm niteliğini alır. Bu anlamda norm, başka bir tarzda ifade edilirse bir yaptırım kalıbıdır.

Ancak normun en uygun tanımı, "davranış düzenlemeye yönelik ifadeler (*statements*) olarak kaşımıza çıkar.[57] Ceza, eylemlerimizden mesul olduğumuzu onaylayan unsurlardan biridir. Bu bakımdan kurallar [*normlar*] sadece eylemlerimize yön çizmekle kalmaz, bizim ve diğerlerinin nasıl davranacağıyla ilgili beklentiler yaratmasıyla ötekilerle aramızdaki etkileşimleri koordine eder.[58] Bu nedenle insanlar

---

[54] Bkz. Muzaffer Şerif ve Carolyn W. Şerif, **Sosyal Psikolojiye Giriş I**, Sosyal Yayınlar, 1996, s.240
[55] George C. Homans, **İnsan Grubu**, Çev. Oğuz Onaran, Baskın Oran ve Ünsal Oskay, Türkiye ve Orta Doğu Ankara, Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1971, s.20
[56] Marshall, 'Norm, toplumsal norm, normatif" **a.g.e,** s.533.
[57] Engin Topuzkanamış, **Hukuk ve Disiplin-Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları,** 3bs., Zoe Yayıncılık Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2019, s.110.
[58] **A.e**

toplum içinde yaşarken tutum ve davranışlarını toplumun ortalama beğeni ölçütüne göre ayarlamak durumundadırlar.

Her toplumun, kendi üyelerinin davranışlarına yönelik hoşgörü aralığı vardır. Şerif ve Şerif grubun sosyal normları, üyeleri için taban ve taban düzeyi saptadığını ve ölçütlerin üyelerin emelleri, başarısızlık ve başarı deneyimleri için bir referans ölçeği[59] oluşturduğunu belirtir. Amselek'e göre norm tahmin etme ve değerlendirme olanağı verir. Bir konunun değeri, kısaca onun bir model, bir ölçü, bir ayar, kendisine göndermede bulunulan bir konu ile ilişkisinde sahip olduğu uygunluk, benzerlik (pozitif değer) ya da uygunsuzluk (negatif değer) bağlantısıdır[60] Bu kriterler insan hafızasında birikmese, özellikle çocuk yetiştirme yöntemi ve eğitim yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmasaydı bir insan topluluğundan bahsetmek belki de mümkün olmayacaktı. Khun, ortak değerler bir topluluğun üyelerinin hepsi tarafından aynı tarzda uygulanmasalar bile topluluk davranışlarını önemli ölçüde belirleyebilirler,[61]diye belirtir.

Bir toplumun yaşamaya devam etmesinin en önemli koşulu, günlük hayatın bir düzen içinde akmasını sağlayacak yeterli güvencelere sahip olmasıdır. Bunu en iyi şekilde, üyelerinin toplumsal normlara kendiliğinden uyması yoluyla sağlar. Bu itaatle sağlandığı gibi, rasyonel kararla, çıkarının düzene uymayla örtüştüğünü düşünerek, kişilerin normatif düzeni *benimsemesi* yoluyla da sağlanabilir. Her toplum, her kültür bireylerinin tolerans düzeyi, sorunlarını büyük çatışmalara dönüştürmeden çözme kabiliyeti bakımından çok yüksek farklılıklar gösterse bile, bir toplumun varlığı için kaçınılmaz olan üreme, yeme, içme ve barınma sağlamaya uygun düzenlemelere sahip olması bir zorunluluktur. Kısacası, insan davranışlarının büyük kısmı 'sosyal'dir.[62] Onu bir toplum içinde yaşamasını sağlayan da bu özelliğidir. Eylem ve ifadelerimiz yoluyla, bizim başkalarının gözünden hangi değer düzeyinde görüldüğü bu sosyallik içinde inşa edilir. Eylem, benlik, toplumsal kimlikler ve kavrayışlar birbiriyle ilişkilidir.[63] İnsan doğası gereği mutlak bir yalnızlık içinde uzun süre yaşayamaz. Bu

---

[59] **A.e.**
[60] Paul Amselek, "Norm ve Yasa" Çev. Tuğba Ballıgil, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,** Nüans Basın., 1. Kitap, (3/1993), s.35
[61] Khun, **a.g.e**, s.251.
[62] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **İnsan ve İnsanla***r, 4.bs.*, Cem Ofset Matbaacılık Sanayi A.Ş., 1979, s.51
[63] Bauman, May, **Sosyolojik...,** s.34

belli bir süreyi geçtiği anda, ruhsal ve bedensel sıkıntılar baş gösterir. Bu anlamda denilebilir ki, insanın toplum içinde yaşaması bir anlamda zorunludur. İşte bu zorunluluğun bilincine varmış olmalı ki insanlık beraber yaşamanın yollarını aramış, aramaya da devam etmektedir.

Belli bir topluluğun içinde, doğru olarak kabul gören değer yargıları zamana bağlı olarak ve bir kişiden ötekine mutlak değilse bile görece bir süreklilik arz etse de insanlar arasındaki çıkar çatışmaları ve doğrudan tehlikeler birincil gruplar içinde birleşmeyi zorunlu kılar[64] Buradaki 'zorunluluk' kavramından, bu birleşmenin sorunsuz olmadığını anlarız. Öte yandan Bauman, düzenli bir ortamın yaratılıp korunmasında birer insan olarak hepimizin menfaati,[65] olduğunu belirtir. İnsanlar arasındaki çıkar çatışmaların çoğu diyalog yoluyla çözülür. İletişim sistemlerinin böyle bir işlevi olmasaydı insanlık belki de bugünkü toplumsal boyutlara ulaşamazdı. Günlük yaşamda insanları belirli sınırlar içinde, barışçıl bir şekilde bir arada yaşama durumu bu ağırlıkta sosyal normlar sayesinde gerçekleşir.

Norm oluşumuna ilişkin sosyal psikolojinin önemli temsilcilerinden Muzaffer Şerif'in deneyimleri bizlere çok önemli bulgular sunmaktadır. Şerif, *otokinetik* olarak adlandırılan ve insanda optik bir yanılgıya neden olan bir olgu yardımıyla deneklerin davranışlarını incelemiştir. Bu, karanlık bir odadaki küçük, sabit bir ışık kaynağına uzun süre bakılması durumunda, deneklerde hareket ediyormuş izlenimi veren durumu adlandırmak için kullanılan bir terimdir.

Algılanan hareket derecesi iki durumda incelenmiştir. (1) bireyin tepkilerini sosyal faktörlerden etkilenmemiş halde elde edebilmek ve böylece bu koşullar altındaki algısal süreçler hakkında temel bir fikir edinebilmek için, *denek tek başınayken* (deneyci dışında kimse olmadığında); (2) Bireyler arası etkileşimin neden olduğu değişiklikleri ortaya çıkarmak için, *denek başka kişilerle birlikteyken*.[66]

Uyaran (ışık), metal bir kutudaki ufak bir delikten bakılarak görülen küçük bir ışık beneğiydi. Işık, deneklere deneycinin kontrolündeki bir kapağın açılmasıyla gösteriliyordu. Denk ile ışık arasındaki mesafe beş metreydi. Aşağıdaki yönerge yazılı olarak verilmişti:

---

[64] Özcan, **İlkel …,** s.41
[65] Bauman ve May, **Sosyolojik...,** s.210
[66] Şerif ve Şerif, **a.g.e,** s.250.

"Oda tamamen karardığında, HAZIR sinyalini vereceğim ve sonra size bir ışık beneği göstereceğim. Kısa süre sonra ışık hareket etmeye başlayacak. Işığın hareket ettiğini görür görmez tuşa basın. Bundan birkaç saniye sonra ışık sönecek. O zaman bana ışığın hareket ettiği mesafeyi söyleyin. Tahminlerinizin mümkün oldukça doğru olmasına çalışın."[67]

Bu deney sonunda, kişiler fiziksel gerçekliğin belirsiz olduğu hallerde bir kriter belirlemek için tek başına bir gerçek yaratır.[68] Kişi tek başına ise yalnız başına, bir grupla birlikteyse grubun ortak bir kararıyla bir standart yaratır ve bu standart grup açısında ortak bir değere dönüşür. Kişinin tek başına belirlediği sübjektif gerçek[69] grubun kararları karşısında, grubun kararlarına yaklaşacak derecede değişme eğilimi gösterir. Bir kez oluşan grup standardı, artık tüm bireyler için ortak bir değere dönüşür.

Yapılan bir başka araştırma yapay grupların bile zaman içinde grup standartları oluşturduğunu, iyi davranış hakkında açık seçik bir 'code' sahip olduğunu göstermiştir. Chicago'daki American Telephone and Telegraph şirketine bağlı Western Electric Company Haethorne Works'da 1927'den 1932'ye kadar yürütülen bir araştırmada Seri Bağlama Gözlem Odası'nda on dört işçiden oluşan bir birimin gözlemlenmesi sonucunda araştırmacılar zaman içinde grup normlarının oluştuğunu gözlemlemişlerdir. Bu araştırma sonucunda araştırmacılar Seri Bağlanma Gözlem Odasındaki adamların iyi davranış hakkında açık seçik bir 'code' benimsedikleri sonucunda varmıştı. Code'e göre davranmayanlar bile onun ne olduğunu biliyorlardı. Birçokları gibi bu code'un da birçok maddesi vardı, aşağıdakiler bunların en önemlilerindendir:

"1.Çok fazla iş çıkarmamalısın. Böyle yaparsan "*rat-buster*" olursun
2- Çok az iş çıkarmamalısın. Böyle yaparsan "aldatıcı" olursun
3- Bir arkadaşına zarar gelebilecekse ustalara bir şey söylemeyeceksin. Böyle yaparsan " sır veren" olursun
4- Arkadaşlarınla arana mesafe koymaya, "resmi" davranmaya çalışmayacaksın. Bir denetleyici bile olsan böyle davranmayacaksın."[70]

---

[67] **A.e**, s.251.
[68] Kağıtçıbaşı, **a.g.e**, s.55; Ayrıca daha detaylı bilgi için bkz. Şerif ve Şerif, **a.g.e**, s.256-279.
[69] **A.e**
[70] Homans, **a.g.e**, s.57

Genellikle, bir yargının veya kararın, vasatı ya da uzlaşmayı temsil etmesi durumunda rasyonel oldukları düşünülmektedir. İyi ama bu ortalama ya da uzlaşma noktasının anlamı nedir? Moscowici, herkesin görüşünün veya tercihinin dikkate alınması ve karşılıklı tavizlerle, ortak bir görüş ya da tercihe ulaşılabileceğini, bir başka deyişle, üyelerin görüşlerinin ortalamasının norm haline geldiğini belirtir.[71]

Toparlayacak olursak, insan bir topluluk içinde yaşamaya zorunlu olduğu noktada, grubun devamını bu zorunluluk devam ettiği sürece üstün bir değer görecek ve ortak değerlere uyma yönünde davranışlar sergileyecektir. Bu ortak değerler, insan etkileşimleri sonucu oluşan standart kalıplar olarak insan yaşamının günlük akışına kılavuzluk ederler. Bu sayededir ki, insan her seferinde nasıl davranacağını yeniden düşünmek zorunda kalmaz. Bu standartlar, aynı zamanda toplumdaki değer hiyerarşisi açısında nirengi noktalarıdır; bunlar ölçü alınarak 'en iyi' ve 'en kötü' davranışlar belirlenir. Bu sayede toplumsal vasat oluşur. Kişi bu vasata yaklaştığı oranda toplumda itibar görür ve *pozitif yaptırımla* desteklenir; aksine bu normlara aykırılık normun statüsüne göre çeşitli yaptırımlarla karşılanır. Eğer kişinin uzaklaştığı ya da ihlal ettiği norm bir ahlak normuysa örneğin, kişi kınanır, *damgalanır* hatta dışlanır. İhlal edilen norm bir hukuk normuysa, kişinin fiili yargılamaya konu olur ve fiilin ağırlığına göre bir yaptırma tabi tutulur. Buradan da anlaşılacağı gibi, normlar değişik yönlerden sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. En yaygın olanı, normları hukuk normları ile sosyal normlar olarak iki ayıran sınıflandırmadır.

a- Hukuk Normları

Doğal hukukçular açısından hukuk ve ahlak arasında sert bir ayrım yapmak -analitik açıdan netlik sağlamak için olsa bile- ihtimal dışıdır. Hukuki pozitivistlerin değerden bağımsız bir hukuk anlayışı arayışları, doğal hukukçuların, hukukun özünün -ahlakiliğin- göz ardı edildiği ve yasama faaliyetinin ahlaki değer ve kurallarınca yönlendirilmesinin gerektiği; ahlak normlarının ise yalnızca uzlaşma ya da kararlardan ibaret olmadığı, objektif mantığın konusu olduğu itirazıyla karşılaşmaktadır. Hukuk

[71] Karş.W. Doise, S. Moscovici, "Gruplarda Kararlar" Çev. Nuri Bilgin, **Sosyal Psikolojiye Giriş**, Edit. Nuri Bilgin, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, s.111.

normlarının sadece devletin yasama faaliyeti sonucu ortaya konulan kurallardan ibaret olmadığını, devletsiz toplumlarda ve hatta devletin varlığına rağmen ya da pozitif hukuki düzene paralel olarak kimi toplulukların kendi hukukuna sahip olduğu önceki bölümlerde Ehrlich'in *yaşayan hukuk* eksenli yaklaşımı üzerinden tartışılmıştı. Bu yaklaşıma uygun olarak N.S. Timasheff, bir 'olması gereken' yüklemi içeren hukuk normlarının aynı zamanda düzenli bir iktidar etkinliğiyle desteklendiğini bize aktarır.[72] Burada normun tanımında iki unsurun birden ileri sürüldüğüne dikkat emek gerek: Birincisi bir "olması" gereken davranış modelini, yani bir doğruluk değeri ihtiva eden bir davranış kalıbı olarak öngören toplumsal değerin varlığı, ikincisi de bu değere yönelik bir iktidarın etkin desteği. Etkin destekten kasıt, normun ihlali durumunda bu davranışın iktidar odağının yargılama faaliyetine konu olmasıdır. Burada 'devletten' değil 'iktidardan' söz edildiğine dikkat çekildiğinin altını çizmek gerekir.

Bu tanımda bir düzenlemenin hukuk normu sayılmasının asgari iki şartı ön plana çıkmaktadır: a) Bir iktidar odağınca düzenli şekilde desteklenme, b) ihlallerin düzenli olarak yargısal bir otoritenin denetimine tabi olması.

Özcan'a göre, burada, yargılama faaliyeti hukuku olgu olarak saptamayı olanaklı kılarken, onun bir iktidar sistemine bağlı olmasını tanımı gereği zorunlu kılar.[73] Bu nedenle kanımca öncelikle iktidarın tanımlanması gerekmektedir. Sennett, iktidarla otoritenin aynı anlamda olmadığını ancak bunun zaman zaman birbiri yerine kullanıldığından bahseder.[74]Buradan, iktidar olmanın otorite kullanma yetkisine sahip olunduğu anlamına gelmesine rağmen, böyle bir kudreti her durumda kullanamadığı yargısına ulaşırız. Aslında otoritesini kaybetmiş bir iktidar, yönetme kabiliyetini de kaybetmiş sayılır. Bir normun iktidarın otoritesiyle desteklenemediği durumda, ya da ihlalinin yine bir yargı makamını otoritesiyle denetime tutulamadığı durumda buna bir hukuk kuralı demenin olanağı da yoktur.

Hannh Arendt, otoritenin modern versiyonunu tarif etmiştir. Buna göre otorite, ne argüman oluşturma[75] ne de zorlayıcı dışsal üçlerin kullanılmasıyla,[76] kurulur. Bunlar otorite kavramının doğasına aykırıdır, bunların bulunduğu yerde otorite,

---

72 Akt. Özcan, **Hukuk Soyolojisine...,** s. 55-56.
73 **A.e,** s. 58.
74 Richard Sennett, **Otorite**, Çev. Kâmil Durand, 5.bs., Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 31.
75 Mendel, **a.g.e,** s.30.
76 **A.e**

"kelimenin tam anlamıyla yenik düşmüştür." [77] Bu tarif otoritenin 'ne olmadığı'nı ortaya koyarak otoriteyi, meşruluğunu zor kullanmaya ve kendine tabi olanları kendi gücüne boyun eğmeye ikna etmek için argüman üretme durumunda olmayan bir güç merkezi olarak tanımlar. Otorite, iktidar, artı, iktidarın meşruiyetinin kabulü[78] esaslarına dayanır.

Mendel, Weber'in iktidar kavramını yorumlarken, yasallıkla- meşruluk arasında karşıtlık görmediğini vurgular.[79] Weber otoriteyi, geleneksel, yasal-rasyonel ve karizmatik olarak üç sınıfa ayırır. Geleneksel otorite, çok eski geleneklere yönelik kurumsallaşmış bir inanca, dayalı[80] otoritedir. Yasal-rasyonel otorite, kuralların yasallığına ve bu kurallara göre yönetimi elinde tutanların emir verme hakkına inanmaya,[81] karizmatik otorite ise, bir bireyin kutsallığına ya da kahramanca gücüne ya da örnek alınacak bir kişi oluşuna,[82] dayanır.

Neresinden bakılırsa bakılsın, iktidar gereksinmesi farklı çıkarların çatışması veya çatışma ihtimalinin olması durumunda ortaya çıkar. İktidar, insanlar veya gruplar arasındaki çıkar çatışmasını sonlandırmak için duyulan düzen için icat edilmiştir. İnsanlar arasındaki çatışma kimi zaman psikolojik ya da kültürel örüntüler altında kendini gösterse de büyük oranda ekonomik nedenlere dayanır. Ekonomik kaynakların farklı kesimlerinde yer alan sınıflar birer güç odağı olarak iş görürler. Güç ilişkileri tekil veya gruplar halindeki insanlar arasındaki güç eşitsizliğinden kaynağını alır.[83] Fromm, tarih boyunca çoğunluğun azınlık tarafından yönlendirildiğinden söz eder.[84]

İşte hukuk da bu çelişkinin çözülmesi çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çelişkinin aşılması çabası bir iktidar örüntüsünün ortaya çıkmasını zorunlu kılar. İktidar, kendisine tabi olanlar karşısında *tarafsız görünmek* durumundadır; bu 'meşruluğunun' da kaynaklarından biridir. Tarafsız görünmenin doğal bir yansıması olarak hukuk kuralları gayrişahsîdir. Ayrıca yine bu nedenle, mahkemeler herkese eşit mesafededir.

---

[77] **A.e**
[78] **A.e.** 31.
[79] **A.e,** s.39-40.
[80] Sennett, **Otorite**, s.34.
[81] **A.e**
[82] **A.e**
[83] Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.59.
[84] **A.e**

Levy-Bruhl, hukukun, her an, ait olunan grubun dayattığı toplumsal ilişkileri belirleyen zorunlu kurallar,[85] bütünü olduğunu söyler. Bu tanım, hukukun 'zorunluluk', 'bir gruba ait olma' ve 'grubun yapısına bağlı olarak değişme' gibi üç unsuru içerdiğini bize aktarır. Levy-Bruhl göre zorunluk hukukun temel unsurudur[86] ve zorunluluğun doğal sonucunun da yaptırımlar ve yaptırımsız zorunluluk[87] olmayacağıdır. Malinowski'ye göre ise, hukuk kuralları kişinin yerine getirmesi zorunlu olan yükümlülükleri içeren kurallardır. [88]

Buradan, hukuku diğer normlardan ayıran en önemli özelliğin, yükümlülüklerin yerine getirilmesinin bir zorunluluk olması, bunun psikolojik nedenlerle değil de bu yükümlülüklerin yerine getirilmesini isteme hakkına sahip diğer bir kimse, ya da kimselerin olmasıdır. Buna karşılık diğer sosyal normlara uymak için, örneğin ahlak kurallarına, böyle dıştan somut bir otoritenin zorlamasına gerek yoktur. Gerçi toplumsal tepkiden çekinildiği için ahlak kurallarına uyulduğu, burada da toplumun baskısının söz konusu olduğu iddia edilebilir. Ancak diğer yandan, fiilen kararı ne olursa olsun, örnek olarak gösterilen durumlarda kişinin alacağı kararlar, muhtemelen bu ya da şu norma uygun olmayacak ve bundan dolayı da bir ölçüde suçlanacaktır.[89]

Böyle bir analiz bizi zorunlu olarak hukuk kavramı ile diğer sosyal normların, özellikle de ahlak kurallarının karşılaştırmasına götürür. Doğan Özlem ahlakın, iyi olduğuna yaşama deneyimiyle veya refleksiyonla inanılan ya da irdelemeksizin benimsenmiş veya bir otorite tarafından dayatma yoluyla benimsetilmiş bir yaşam anlayışından kaynaklanan bu kurallara uygun eylemler bütünü,[90] olduğu söyler. Böylece, belli bir toplumun parçası olarak bireyin, diğer insanlarla girdiği ilişkiler bağlamında bir ahlak tanımın yapılabileceğini ileri süren Özlem; ahlakın her zaman tekil insanın diğer insanlarla karşılıklı ilişkilere kaynaklık ettiğini ve Ahlaksal varoluş

---

85 Karş. Henri Levy-Bruhl, **Hukuk Sosyolojisi**, Çev. Hüsnü Dilli, 1.bs., İletişim Yayınları, 1991, s.23
86 **A.e**
87 **A.e**, s.24
88 Malinowski, **a.g.e,** s.59.
89 Annenmarie Pieper, **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 1999, s.43.
90 Doğan Özlem, "Ahlak Hukuku Önceler" **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, c.4.(2002), s.15.

olarak insanın, öncelikle toplumsal grup oluşturmasıyla ve bu grup içerisinde yaşamasıyla karakterize[91] edildiğini belirtir.

Ne kadar katı olursa olsun, her ahlaksal düzen kişiye daima az ya da çok bir seçme şansı tanır. Fromm, insanın bir güce ya da kuruma itaat etmesiyle, böyle bir durumda otoriteden bağımsız olarak kendi tercihini yapması arasındaki farka dikkat çekerek, “bir insanın dışarıdaki bir güce itaatini 'boyun eğme', 'kendi rasyonel kararlarına ya da inancına boyun eğmesine ise 'onaylama'[92] olarak niteler.

Çok sık yapılan bir anlize göre, hukuk normlarını ahlak normlarından ayıran en önemli özelliklerden biri, norma aykırılığı cezai yaptırımla karşılamayla tehdit eden içerikte bir söylemle görünürlük alanına çıkmasıdır. Özellikle de modernlik, ahlaki bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etti; bu anlayışta ahlak, rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi[93] haline gelir.

Ahlak kuralları toplumun doğruluk ölçütüdür. Bu kurallar, iktidarca desteklenen yaptırımlarla desteklenince hukuksal norm niteliği kazanırlar. Piepper, hukuk ve ahlakla ilgili düşüncelerini yorumlayarak Kant’ın, normların salt dışsal eylemleri ve bunların yasallığını ilgilendirdikleri sürece *hukuksal*, ama yasaların bizzat eylemlerin belirlenme nedenleri olması gerektiğini talep ettiklerinde (artık) *etik* yasalar[94] olduğunu ifade ettiğini belirtir.

Bütün bu tartışmalardan sonra hukuk kurallarının ayırt edici özelliğinin belli bir iktidarca desteklenmesi ve buna bağlı olarak, norma aykırılıkların yine iktidar mekanizmalarınca yargılamaya tabi tutulması olarak belirtebiliriz. Gerçekten de her toplumsal kural az çok bir yaptırım tehdidiyle varlığını kabul ettirir. Ancak, yaptırımların işleyiş ve niteliği her normda farklıdır. Ahlak kurallarına uymanın arkasında yatan yaptırımın niteliği *damgalanma*dır. Kişi damgalanma endişesiyle ahlak kurallarına uyar. Görgü kurallarının arkasında yatan değer *kişisel prestijdir*. Bir kimse toplumsal statü ve prestijinin zarar göreceği endişesiyle nezaket ve görgü kurallarına riayet eder. Ancak bütün bunlardan farklı olarak hukuk kurallarına

---

[91] Bkz. **A.e.,** s.16
[92] Fromm, **a. g. e**., s.10.
[93] Ross Poole, **Ahlak ve Modernlik**, Çev. Mehmet Küçük, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 1993, s10.
[94] Bkz. **A.e.**

uyulmaması bir yargılama faaliyetine konu olur. Bu da zorunlu olarak normla iktidar arasında bir olumlama ilişkisini zorunlu kılar.

Hukukun kaynağını aşkın bir otoriteden arayan Doğal Hukuk kuramı ile, hukukun yegâne kaynağını devlet ve yasama faaliyetinde bulan Pozitivist Hukuk Kuramı açısında, tezin konusu olan *Alevi topluluklarının uyuşmazlık çözme yöntemlerini* bir hukuk faaliyeti, bu faaliyetin üzerinde temellendiği değer sistemini de hukuk saymaya imkân yoktur. Kanımca, Pozitivist Hukuk Kuramının en büyük yanılgısı, *iktidar* kavramını *devlet* kavramına indirgemiş olmasıdır. Oysa denilebilir ki, her devlet bir iktidar örüntüsüdür, ancak her iktidar bir devlet değildir. Devletin, tüm toplum üzerine yegâne iktidar kaynağı olduğu yönündeki tez, ancak hipotetik olarak kabul edilebilir. Oysa olgusal durum bunun tam tersini göstermektedir. Bazen devletin desteklediği, bazen göz yumduğu, bazen de baş edemediği ya da ulaşamadığı birçok iktidar odağı devletle beraber ya da devlete rağmen iktidarını kurup sürdürürler. Bu mikro iktidar odakları, hâkim oldukları uzam üzerinde kendi iktidarlarını inşa edip sürdürürken bir normlar düzeninden faydalanırlar. Bu normlar hem iktidarı kurucu bir rol oynarlar, hem de iktidarın devamını sağlayıcı bir işlev üstlenirler. İşte bu normlara yönelik ihlal, iktidar odağınca bir yargılama konusu yapılırsa Sosyolojik Hukuk Kuramı açısından bu bir hukuk sayılır ve bu niteliğiyle hukuk araştırmalarının da kapsama alanına dahil olur. Bu iktidar odakları bazen devletin destekleyip gözettiği bir şirket, bir topluluk olabileceği gibi devlete rağmen kendi iktidarını kurup sürdüren yasadışı bir örgüt ya da mafya şeklinde de varlık bulabilirler.

Bu açıdan bakılınca, yaşayan hukuk olarak Alevi topluluklarının uyuşmazlıklarını çözerken esas aldıkları normları hukuk normu, bu norma aykırılıklara yönelik düzenli yargılama faaliyetlerine de *yargı* olarak kabul etmek gerekir.

Burada bir başka husus da hukuk normuna aykırılık uygulanan yaptırımın niteliğiyle, diğer normlara aykırılık durumunda ortaya çıkan yaptırım durumunun farklılığıdır. Özcan'a göre yaptırımlar örgütlenmiş ve yayılmış olarak iki tarzda karşımıza çıkar. Örgütlü yaptırımlar, büyük oranda rasyonelliğin ürünü olan, şartları,

biçimi ve sınırları önceden tespit edilmiş, uygulaması yine örgütlü bir birime bırakılmış yaptırım türüdür. Bu en açık şekilde hukuk olarak karşımıza çıkar.[95]

Yayılmış yaptırım ise, şartları ve sınırları önceden belli olmayan, toplumun kendiliğinden tepkisi ya da çıkarının zarar gördüğünü düşünen kişiler tarafından bundan sorumlu olduğunu düşündükleri karşı tarafa yöneltilen tepkiler olarak ortaya çıkar.[96]

Örgütlenmiş yaptırımlar, mahkeme işlevi üstlenmiş az çok düzenli bir birimin, sınırları belirlenmiş yaptırımları esas alarak karar verdiği ve uyulması yönünde bir iktidar desteğine sahip olan yaptırım türüdür. Bu açıdan bakılınca bu yaptırım türünün rasyonel niteliği kendiliğinden ortaya çıkar. Yayılmış yaptırımlar ise, genellikle toplumsal kurallara aykırılık durumunda toplumun kendiliğinde ve her şartta farklı içerik ve ağırlıkta gösterdiği tepkiyi tanımlar. Bu daha çok, toplumun o anki duygusuna göre şekillenir; bu anlamda rasyonel sayılmazlar. Bir davranışa karşı toplumda farklı zamanlarda farklı tepkiler oluşabileceği gibi, farklı toplumların aynı fiile göstereceği tepkinin karakteri ve yoğunluğu da farklı olabilir.

Buna göre, bir hukuk normunu diğer normlardan ayıran bir kriter de hukuk normlarına aykırılığın örgütlü yaptırımla karşılanıyor oluşudur. Yayılmış yaptırım ise sosyal normların ihlaline karşı, toplumun gösterdiği tepkidir.

b- Sosyal Normlar

Yaptırımla desteklenen norm denince akla ilk gelen hukuk normları olsa da rasyonel kuralların olmadığı, yasa yapacak ve ihlali durumunda yargılama görevini üstlenecek kurumlara sahip olmayan topluluklarda da çeşitli normların olduğunu, bu normlara uymayanların *sapkın* sayıldıklarını birçok antropolojik incelemede ortaya konulmuştur. Bu açıdan bakıldığı zaman normları kültürel sistemin bir parçası olduğunu, toplumların basitten karmaşıklığa evrimleştikçe *rasyonelleştiklerini* söyleyebiliriz. Ancak, modern toplumlarda dahi -ki modern devletin bir özelliği hayatın her alanına nüfuz etmesi ve hiçbir toplumsal alanı egemenliği ve

[95] Bkz. **A.e**, s.80-81.
[96] Karş. **A.e**

düzenlemesinin dışında tutmamasıdır- devlet toplumu *gözetim toplumuna*[97] dönüştürmüştür. Günlük yaşamda, insanların uyum içinde birbirileriyle etkileşimlerine etkileri bakımından modern toplumdaki -hukuk-dışı- sosyal normların en az rasyonel hukuk normların kadar etkili olduğu söylenebilir. Bu normlar her toplumun kendi kültürünün bir parçası olarak ürettiği davranış kalıplarıdır. Ancak, Şerif ve Şerif'in belirttiği gibi karşılıklı ilişkilerin istikrarlı hale geldiği, üyelerin ortak beklentilerinin tutarlı bir şekilde gerçekleştiği ve dayanışmanın yüksek olduğu gruplarda, normlara uyulması için nadiren dış yaptırımlara ihtiyaç duyulur.[98]

Sosyal normların oluşumuyla ilgili olarak Sosyal Psikoloji dalında önemli çalışmalar yapılmıştır. Sosyal psikolojik ele alışlarda, kişisel farklılıklardan ziyade, benzer davranışların üzerinde durulmaktadır. Bu nedenlerin temelinde şüphesiz sosyal etki olayı yer almaktadır. Her toplulukta (sosyal birleşmede) hukuk dışında, üyelerinin davranış ve kararlarını etkileyen sosyal kurallar vardır. Şerif ve Şerif sosyal normları şöyle tanımlar: Rutinler, kurallar, davranış standartları, savunulacak değerler, grup etkileşiminin yan ürünleridir. Kurallar, standartlar ve değerlerden oluşan bu üstyapıya grubun *sosyal normları* denir.[99]

Sosyal normlar, değer yargılarını içerirler. Kişiler, nesneler ya da durumlarla ilişkili olarak, davranış tarzlarının değerlendirilmesini gerektirirler. Özel olarak normlar grup açısında kritik durumlarda istenen, dahası idealize edilmiş davranışlardır. Sosyal etkileşim neticesinde oluşan uyma davranışı, üyelerin ortak niteliğini ve sosyal davranış kurallarının düzenli çerçevesini meydana getirir. Ancak toplumsal düzenin kendini yeniden üretmesi, norma aykırılık durumlarının nadiren ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Ehrlich'e göre, bir sosyal birlik birbiriyle olan ilişkilerinde hukuk, nezaket, din, töre, şeref, terbiye, görgü ve moda kuralları türünden bazı davranış kurallarının bağlayıcılığını tanıyan ve davranışlarını bilfiil bunlara göre düzenleyen insanlar çokluğudur.[100] Ehrlich, bahsedilen kuralların, birliğin içindeki hayatı ilgilendiren, birliğin üyelerine hitap eden soyut emir ve yasaklardan ibaret normlar

---

[97] "Gözetim, modern dünyanın en önemli boyutlarından biri ve birçok ülkede insanlar gözetimin onları nasıl etkilediğini fazlasıyla farkındalar." Zygmunt Bauman, David Lyon, **Akışkan Gözetim**, Çev. Elçin Yılmaz, 1.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s.9

[98] Şerif ve Şerif, **a.g.e**, s.172.

[99] **A. e.**, s.237

[100] Karş. Ehrlich, **a.g.e**, s.47.

olduğunu belirterek, hukuk kurallarının davranış kurallarından yalnızca biri olduğunu ve diğer davranış kurallarıyla aynı doğaya sahip olduğunu ifade eder.[101]

Bunların başında töreler gelir. Töre sözlük anlamıyla; bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan tolların bütünü, adet,[102] anlamına gelir. Bu tanımdan yola çıkarak, töre kavramının tüm sosyal normları içinde barındıran bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Sumner'a göre bellirli alışkanlıkların grubun yararına olduğu saptanınca törelere dönüştüğünü ileri sürer.[103] Töreler zorlayıcı ve sınırlayıcıdır. Toplumun ya da grubun tüm üyelerine hükmederler ve çiğnenmeleri durumunda olumsuz kesin yaptırımlarla desteklenirler. Göreneklerden sapma hakkında dedikodu yapma gibi, ancak ılımlı yaptırımlar olabilirken, törelerin çiğnenmesi durumunda uygulanan yaptırımlar, kesinlikle törelerin grubun iyiliğini güvence altına alan kurallar olarak görülmelerinden dolayı serttir.[104]

Töre kavramının kapsadığı sosyal normların başında gelenekler gelir. Gelenek, belirli bir davranışsal norm ve değeri benimseyip aşılayan, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi,[105] olarak tarif edilebilir. Weber, geleneği, "ezeli geçmişin iktidarı"[106] olarak ifade ederken, toplumun hatırlanmayacak kadar eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı, göreneklerden[107] bahseder ve gelenekte yasada olduğu gibi 'zorunlu olarak geçerli' herhangi bir şey olmadığını belirtir. Kimseden ona uyması istenmemektedir.[108]

Gördüğümüz üzere Weber, gelenek ile yasa arasındaki farkı, yasada "uyma zorunluluğu" olmasına rağmen, geleneğin böyle bir zorlama içermediğini, *dış güvenceden* bu anlamda yoksun olduğu şeklinde ortaya koymaktadır. Buradaki güvencenin bir *dış güvence* olduğunun altını çizmek isterim. Bunun bir hukuk kuralının, mevcut otoritenin desteğine sahip olmasında olduğu gibi, bir dış otoritenin

---

[101] Bkz. **A. e**
[102] "Töre ", **Türk Dil Kurumu Sözlüğü**, (Çevrimiçi), https://sozluk.gov.tr/, 06 Ekim 2020.
[103] Akt. Coser, **a.g.e**, s.308.
[104] Karş. **A.e**
[105] Marshall, "Gelenek", **a.g.e**, s.258-259.
[106] Weber, **Toplumsal...,** s.62.
[107] **A.e**
[108] **A.e**

desteğinden yoksun olma manasında kullanıldığı açıktır. Ancak burada Weber'in 'kimseden ona uyması istenmemektedir' şeklideki saptamasını, geleneklere uyup uymama konusunda kişinin tamamen otonomiye sahip olduğunu, uymamasının herhangi bir yaptırımla karşılanmayacağı şeklinde anlamamak gerekir. Bu tespiti de yine belirtildiği üzere, ‘dıştan bir dayatma olmadığı’ şeklinde anlamak gerekir. Zira gelenekler de diğer sosyal normlarda olduğu gibi, içinde doğal olarak yap /yapma gibi emir ve yasakları barındırırlar. Daha özlü bir deyişle, yap /yapma gibi emir ve yasaklar bu normlarda içerilidir. Yoksa uyup uymama arasında bir fark olmaması durumunda, bu kalıplara *norm* demenin de bir anlamı olmayacaktır.

Weber, gelenekten anlamamız gereken şeyi; alışılmış günlük hayattaki psişik bir tutumlar zinciri ve günlük çalışmanın ihlal edilemez bir davranış normu olduğu inancı ve buna, yani öteden beri var olduğu bilinen ya da sanılan bir şeye inanışa dayanan bir egemenlik, yani gelenekselliğin meşruiyeti ve otoritesi [109] olarak belirtir. Weber'e göre, kuralların geçerliliğinin, geleneğin kutsallığına olan inançtan kaynaklanması en yaygın ve en ilkel durumdur.[110] Alışkanlığın gücü, geleneksel buyruklar karşısında duyulan saygılı korku ve bu korkuya bağlılık, kamuoyunu memnun etme isteği; işte bütün bunlar, geleneği, salt gelenek olduğu için uyulması gereken bir öğe niteliğine büründürmektedir.[111]

Bir başka sosyal norm göreneklerdir. Görenekler, toplumda yerleşik olarak görülen düşünme ve hareket etme biçimini yansıtır. Görenek bütün bir kültürün ya da bir kültür alanının, ayırt edici niteliği anlamında kullanılmaktadır.[112]Weber, gelenek ile görenek arasındaki ayrıma da değinerek, geleneğin görenekten eskiden beri bilinegelmesiyle farklılaştığından bahseder. [113]

Ahlak kuralları bir başka önemli sosyal norm grubu olarak karşımıza çıkar. Bu normlar gündelik hayatta önemli bir rol oynar. İnsanın bütün kararlarında ve etkileşimlerinde, belli bir değer sisteminden kaynaklanan bir ahlaki kriterin az ya da çok etkili olduğunu görürüz. Ahlak, insanların gerek birbirleri, gerekse toplumsal

---

[109] Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi”, **Doğu Batı, Düşünce Dergisi,** No: 25, (2003-4), s.18
[110] **A.e**, s.75.
[111] Malinowski, **a.g.e** s. 56-57.
[112] Marshall, “Görenek" **a.g.e**, s.279.
[113] Karş. Weber, **Toplumsal...,** s, 60-61.

görüngüler karşısındaki pratik davranışlarını yönlendiren töresel ilkelerin, değer yargılarının, normların ve kuralların oluşturduğu, toplumsal yönden koşullanmış ve özü tarihsel olarak değişen toplumsal bilinç biçimidir.[114] Pieper'e göre; bir sosyal topluluğun üyesi olarak insanı özellikle insan kılan tavır ve tutum; onun birlikte olduğu diğer insanların söyledikleri ve yaptıklarının tümüne karşı kayıtsız kalmayıp aksine övgü ve yergi, hoşgörü ve hoşgörüsüzlük, onay ve ret türünden davranışlar göstermesi; kendisinin neyin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış bulduğunu gösteren[115] taraf olmasıdır.

Bir başka önemli sosyal norm grubu da dinsel kurallardır. Din kuralları da insanların önünde çeşitli emir ve yasaklar koyar. Bunların amacı Tanrı'nın takdirini kazanmaktır. Bu normlar helal/haram, günah/sevap denkleminde iş görürler. Normlara uyulmaması, inanan bir insanın yüreğinde, tanrının sevgisini kaybetmiş olma inancının etkisiyle kedere ve korkuya neden olurken, belirli bir dereceden sonra normlara uymama, kişinin ait olduğu dini cemaatten dışlanmasına kadar gider.

Görgü kuralları da günlük yaşamda insanlar arasındaki ilişkilerde önemli roller oynar. Bu kurallara uyup uymamak kişinin kaba ya da nazik, nezaketli ya da nezaketsiz, centilmen, ya da bencil olarak anılmasına neden olur. Sofra kuralları, hitap kuralları, ilk defa gidilen bir evde davranış alışkanlıkları, ortamına göre giyinme kuralları bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Tabular da sosyal yaşamın sürekliliği ve düzeni üzerinde önemli etkileri olan davranış kalıplarını içerir. Kutsallık kuralları şimdi açıklandığı haliyle insanın doğal şeyleri keyfi kullanıma karşı kısıtlama sistemidir. Bu sistem doğaüstü ceza endişesiyle desteklenir.[116] Tabunun incelenmesi, tabunun altında yatan çift yönlü nefret ve sevgi (karşıt değerlilik) hareketini en açık biçimde gösterecektir. Tabu, bir yandan kutsal, kutsanmış, öte yandan endişe veren, tehlikeli, yasak, kirli olan hem çekici hem de kendisinden korkulan, bilinçdışının çok güçlü bir eğilimle kendisine doğru itildiği yasaklanmış bir edim,[117] dir.

---

114 Serol Teber, **Doğanın İnsanlaşması,** 1.bs., Öncü Kitabevi, 1982, s.313
115 Pieper, **a.g.e,** s.34.
116 Robert AzraPark ve Ernest W. Burgess, **Asimilasyon ve Sosyal Kontrol, Ssyoloji Bilimine Giriş II,** Çev. Pınar Sayar Kızılçalı, 1.bs., Pinhan Yayınları, 2017, s. s.104.
117 Eugéne Enriquez, **Sürüden Devlete,** Çev.Nilgün Tutal, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2019 s.46.

Bir Polinezya sözcüğü olan "tabu"[118], Freud'un kuramında tabu kavramı önemli bir yer tutar. Bu nedenle *Totem ve Tabu* başlıklı eserinde çeşitli tabuları incelemiştir. Freud ayrıca, "yasakçı tabuları bulunmayan hiçbir kavim veya uygarlık aşaması görülemez[119] der. Freud bu eserinde W. Wundt'tan alıntı yaparak tabu kavramını göreneğin veya kanunların koyduğu yasakları; bir şeye dokunmamayı, bir şeyi kullanmak için almamayı veya bazı sözcükleri ağza almamak, [120] şeklinde tanımlar.

Tabuların başında, içevliliği yasaklayan tabu gelir. Buna göre belli bir dereceye kadar hısım olanlarla (kardeş evliliği küçük istisnalar hariç hemen tüm toplumlarda yasak kabul edilir) evlilik toplumun sert tepkisiyle karşılanır. Ayrıca çeşitli din ve mezheplerde bazı hayvanların yenilmesi tabu sayılır. Örneğin Müslümanlıkta domuz eti yenmesi haram sayılır. Yine Alevilikte tavşan eti yenmez. İlkel kabilelerde çok sayıda tabu bulunur. Doğumdan sonra kadın, bir cesede dokunan erkek ve buna benzer durumlar geçici birer tabu olarak bu kişilerin toplumdan ayrılmasını gerektirir. Tıpkı bu kişilerin Semitik dinlerde 'kirli' kabul edilmeleri gibi.[121]

Modada sosyal normlar arasında yer alır. Bauman ve May'e göre, görünüm ve kılık kıyafet kimlikleri sınıflandırmanın araçlarından[122] biridir. Spencer, değişmekte olan bir sosyal yapıda yaşadı ve modayı sosyal bir evrimin bir parçası olarak gördü. Sosyal olgunun ikincil yanını görmekte bir uzman olan Simmel, 1904'te modayı taklit etme ve farklılaşma arzusu olarak gördü ve diğer birçok sosyolog ve sosyal bilimci de onun bu görüşünü paylaştı.[123] Crane'ye göre giyim, tüketimin en görünür biçimlerinden biri olarak, kimliğin kurulmasında önemli bir rol [124] oynar. Crane; toplumsal statünün ve cinsiyetin en belirgin göstergelerinden biri olan ve bu nedenle sembolik sınırların korunmasında ya da yıkılmasında etkili olan giyim, toplumsal yapılar içindeki konumları farklı çağlarda nasıl algılandığını ve statü sınırlarının nasıl belirlendiğini[125] de belirtir.

---

118 Park ve Burgess, **a.g.e**, s.104.
119 **A.e**
120 Sigmun Freud, **Totem ve Tabu,** Çev. Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971 s.37
121 Park ve Burges; **a.g.e,** s.104-105.
122 Bauman ve May, **Sosyolojik...,** s.67.
123 Akt. Yuniha Kawamura, **Moda-loji,** Çev. Şakir Özdoğru, 1.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, s.34.
124 Diane Crane, **Moda ve Gündemleri,** Çev. Özge Çelik, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2018, s.13.
125 **A.e.**

Geçmiş yüzyıllarda daha belirgin olmak üzere, kamusal alanda kimliğin ifadesi en belirgin olarak giyim tercihi üzerinden yapılmıştır. Bir kişinin hangi sosyal tabakaya, hangi etnisiteye, hangi mezhebe hatta hangi cinsel yönelime sahip olduğu ilk bakışta kıyafetinden anlaşılırdı. Yaygın olarak kullanılan bazı giyim eşyaları, örneğin şapkalar, edinilmiş ya da arzu edilen toplumsal statüyü bir anda gözler önüne sermeleri açısından özellikle önemliydi.[126]

Moda, sosyolojin olduğu kadar psikolojinin de ilgi alanına girmiştir. Psikologlar, kişilerin giyim tercihleri yaparken hangi psikolojik saiklerle hareket ettiklerini, giyimle insan güdüleri arasındaki ilişkinin ne olduğuyla ilgilenmişlerdir. Giyim de birçok diğer davranış gibi aslında temel işlevinin yanı sıra bir iletişim yöntemidir. Bir yandan insanlar hava şartlarından korunurken, diğer yandan tercih ettikleri giyim tarzı ve giysi rengiyle diğer insanlara bir mesaj vermektedirler. Kawamura Hurn ve Gurel'den şu alıntıyı yaparak, sözsüz bir dil olarak giyimin, diğerleri ile sosyal statünün, mesleğin, rolün, kendine güvenin, zekânın, rahatlığın, bireyselliğin ve diğer kişisel özelliklerin bir belirteci olarak iletişim kurduğunu aktarır.[127]

Gerek hukuk normlarına karşı gerekse sosyal normlara karşı bireyin aldığı tutum onun toplum içindeki konumunu belirlediği gibi, norma uyup uymama yönünde gösterdiği tutum aynı zamanda onun kişiliğiyle de ilgili bir durumdur. Bu yüzen kişilik kavramını, buna bağlı olarak da uyma davranışının arkasında yatan nedenleri incelemeyi konunun anlaşılabilmesi açısından gerekli görüyorum.

C-Kişilik

1-Kişilik ve Psikanalatik Yaklaşım

Kağıtçıbaşı'na göre sosyalleşme konularını iki grupta toplayabiliriz. Birinci grup, cinsiyetle ilgili rollerin öğrenilmesi, bağlılık, bağımsızlık, saldırganlık, başarı güdüsü gibi alanlarda sosyalleşme süreçlerini içerir, ikinci grup ise benlik gelişmesi ve öğrenme, zekâ gelişimi, düşünme, algı gelişimi gibi konularını içerir.[128]

---

[126] Crane, **a.g.e,** s.14.
[127] Kawamura, **a.g.e,** s.35.
[128] Karş. Kağıtçıbaşı, **a.g.**e, s.246.

Sosyalleşme, insanın toplumun bir nüvesi haline gelmesini ifade eder. Bir çocuk dünyaya gelir gelmez kendisini kuşatan bir kurallar, yasaklar dünyasında bulur. Sınırlamalar karşılığında ödüllerin vaat edildiği bu dünyada kişinin yaşamı, özgürlük pahasına kişinin kendi arzusunu gerçekleştirmek zorunda olduğu bir maceraya dönüşür. Sayısız tikel kişilik özelliklerine rağmen, toplum sanki birbirine benzeyen kişilerden oluşuyormuş gibi görünür gözümüze. Bu bize, birbirinden tamamen farklı, ya da tamamen birbirine benzeyen hiçbir şeyin olamayacağı yönündeki bilimsel önermeyi hatırlatır.

Kişilik, bireyin bilinç ve bilinçdışı hafızalarını içeren, çevre koşullarının etkisi altında kendi psikolojik süreçlerinde tutum ve davranışlarını üreten kendine özgü dinamik bir yapıdır.[129] İnsanın kişiliği doğar doğmaz varlığında içerili, primordial bir olgu değildir. Kişilik bir oluştur ve insan yaşamı boyunca da şekillenir. Dolayısıyla, insan kişiliği bir yandan sabit genetik özelliklere bağlıyken, değer yandan koşulların etkisiyle sürekli şekillenen bir olgudur. Her ne kadar psikoloji ekollerindeki "birey" ve "kişilik mekanizmaları" bire bir esas alınarak modellenmiş olmasa da farklı kişilik algı ve kurgularının farklı toplum, iktisat ve siyaset teorilerine yol açtığı ileri sürülebilir.[130]

Farklı karakterlerdeki insanların nasıl olup da bir arada bir toplum içinde yaşadıklarını bireyin psikolojik yapısını ele alarak en kapsamlı açıklamayı yapanların başında, psikanalizin koruyucusu Sigmund Freud gelir. Freud günlük yaşantımızda faal zihnin psikolojik güçlerimizin yalnızca küçük bir parçası olduğunu belirtir. Bilinç çok hızlı ve zorlanmadan ulaşmamız için yüzeysel bir konumdadır. Bunun ardında, davranış ve bilişsel yönümüzü dikte eden depo, yani bilinçdışının etkili düzeyi bulunur. Bilinçli zihin sadece karmaşık bir ruhsal dünyanın yüzeyidir.[131]Freud, zihinsel süreçlere uyarlanmış ve "ruhsal enerji" fikrini ortaya atmıştır. Ona göre bu enerji değişebilir, aktarılabilir ve dönüştürülebilir ama yok edilemez. Bu nedenle eğer bilinçli zihnimizin kabul edilemez bulduğu bir düşüncemiz varsa, zihin onu bilinçli düşünceden bilinçsiz düşünceye gönderir ki Freud buna "bastırma" adını vermektedir.

---

[129] Hüseyin Akyıldız, "Freud'çu, Liberal Ve Marksist Kişilik Kuramlarının Türevi Olarak Toplum, İktisat ve Siyaset Teorileri" **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi,** No:11 (2006), s.3
[130] **A.e**, s.2
[131] Bkz. **Psikoloji Kitabı,** Çev. Emel Lakşe, 3bs., Alfa Yayınları, 2015, s.94-95.

Freud, *Totem ve Tabu* başlıklı eserinde, insanlığın belki de ilk bayramı olan totem şöleni[132] den bahseder ve iddiasını temellendirmek için bir mitolojik hikâye uydurur. Sürüden kovulan kardeşler, sürüdeki tüm kadınların sahibi olan babalarını kıskandıkları ve korktukları için öldürür ve yerler. Onu yemekle onunla özdeşleşmiş olurlar ve her biri ondan bir parça kazanır. İnsanlığın belki de ilk bayramı olan totem şöleni, bu cinayetin, toplumsal örgüt ahlak kuralları, din gibi birçok şeyleri başlatan bu olayın tekrarlanması ve anılması olmuştur. [133]Freud bu mitsel olayla kültürü açıkladı: Toplum artık müşterek cinayette suç ortaklığı üzerine; din, günah ve arkadan gelen pişmanlık hissi üzerine kurulmuş oluyor. Ahlak ise kısmen toplumun zaruretleri [kardeşlik dayanışması], kısmen de günah hissinin emrettiği tövbe duygusu [ensest yasağı ve kefaret ödeme] üzerine kuruluyor.[134] Böylece bize, daha baştan bir grubun doğuşunun, ortak işlenmiş bir cinayete bağlantılı olduğundan başka bir şey söylemez.[135] Kardeşlerin birleşmesi onların bir güç karşısındaki güçsüzlüğüne dayanır. Buradan toplumlaşmanın altındaki nedene, yani bir başına üstesinden gelinemeyene karşı dayanışma gereğine / zorunluluğuna ulaşıyoruz.

Toplumun sadece uzlaşmaya dayandığı, değişimin toplumun özünde olan ereksel bir özün dışlaşmış şekli olduğu varsayımına dayanan teorilerin aksine, Freud, uygarlığın ortaya çıkışının doğası gereği her zaman çatışmalı ve nevrotik nitelikte olduğu[136] fikrini ileri sürer. Toplum sürekli bir şeye karşı uzlaşmanın temelinde şekillenmiş, çelişkilerin sürekli değişime zorladığı bir yapı olarak karşımıza çıkar. [137] İnsan varlığı, ona göre, bir yandan sevmek ve işbirliği yapmak, yardımlaşmak, diğer yandan da saldırmak ve yıkmak itkisine sahiptir.[138]

Freud'a göre toplumsal adalet, başkaları da onlar olmadan yapabilsinler diye ya da aynı şey anlamına gelen, onları istemeyebilsinler diye birçok şeyden kendimizi mahrum etmemiz demektir.[139] Forrester, Freud'un adalet anlayışındaki eşitlik ilkesini genel kabulün tersinden yorumlayarak, her iki tarafa eşit olarak vermek yerine, "ben

---

[132] Karş.Freud, **Totem ...,** *s*.205 vd.
[133] **A.e**
[134] **A.e**, *s*. 211.
[135] Enriquez, **a.g.e** s.38.
[136] **A.e,** s.40.
[137] **A.e**, s.39.
[138] Ahmet Cevizci, "Freud", **Felsefe Sözlüğü**, 3.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.367.
[139] John Forrester, **Freud Savaşları**, Çev. Hakan Atalay, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 2000, s.24.

mahrumsam o da mahrum olsun" ya da "ben acı çekiyorsam o da acı çeksin" şeklinde tezahür etiğini vurgular.[140]

Freud'un anlayışına göre, insan anı [zihni] sürekli olarak üç ayrı türden istemin kuşatması altındaydı ve bunlar genellikle birbiriyle çatışmakta ve bir tür uzlaşmalı çözüm istemekteydiler.[141] Freud'a göre kişilik O (Es) Ben (Ish) ve Üst-ben (Uber-ısh) den oluşmaktadır.[142] Mannoni bunu şu şekilde ortaya koyar: "O (Es), bilinçdışı nitelikli olan ve libido ve ölüm dürtüsünden gelen ruhsal enerjiden ibarettir. Üst-ben ise, bu bölümlemede ben'den ayrılmış olan eleştirel kurumun, bir tür ben'i denetleyici bir üst kertenin adıdır. Ben ise uyumcu kurum."[143] Buna göre, insan kişiliğinin üç temel birimi bulunmaktadır: İd, ego ve superego.

İd insan zihninin, en kaba, en ilkel dürtülerini içeren bölümüdür. Burası davranışlarımızın geri planındaki psikolojik enerjinin de kaynağıdır. İd ne olursa olsun arzusunun hemen yerine getirilmesini ister. Bu bölge *haz ilkesine* göre işler ve Freud id'in isteklerinin duyurulmasına *birincil süreçler* adını verir.

Ego, idi denetim altında tutmaya çabalayan kişilik birimidir. Ego "*gerçeklik ilkesi*"ne uyarak işler. Ego çoğu kez id'le çelişki halinde olsa da esas görevinin id'in arzu ve dürtülerinin mümkün olduğu kadar yerine getirmek olduğunu bilir ve hep o yönde hareket eder.

Süperego (üstben) ise, bilincin toplumun inandığı "doğru" ve "yanlış" kararlarının kaynağını teşkil eden kısmına denir. İd ve ego gibi üstben'in çoğu bilinçaltındadır. Bir toplumun vicdanı, o toplumun bireylerinin üstben'inde yer alır.[144]

Ancak, Freud'un fikirleri ciddi eleştirilere maruz kalmış, fazla indirgemeci bulunmuştur. Bu teoriyi en etkili eleştirenler Marksistler olmuştur. Marx, sınıflı bir toplumda insanın düşüncesinin kendi zihinlerinin bağımsız ürünü olmadığını ileri sürer: Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, sonuç olarak zihinsel üretim araçlarını

---

140 **A.e**, s.25.
141 Raymond. E. Fancher**, Ruhbilimin Öncülleri**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990, s.203.
142 Bu konuda yapılan analizler için bkz. Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s, 99-102; Kağıtçıbaşı, **a.g.e,** s.247-250.
143 Octave Mannoni, **Freud,** Çev. Veysel Atayman veTurgay Kurultay, 1.bs., Alan Yayıncılık, Ekim, 1992, s.140-141.
144 Karş. Doğan Cüceloğlu, **İnsan ve Davranışı**, 31.bs., Remzi Kitabevi, 2015, s.407-408. Ayrıca bkz. O.A. Gürün, "Psikanaliz", **Psikoloji Sözlüğü**, İnkılap Yayınevi, (t.y), s.119.

da denetimi altında tutar. [145] Diğer deyişle bilinç öznel bir etken olmak yerine sosyo-ekonomik bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. [146]

Freud'un analizlerini tek başına yeterli görmeyen Özcan'a göre egoda yer tutan muhakeme gücünün ne surette geliştiği de aydınlatılmalıdır ki, normlara riayet etmenin doğası aydınlatılabilsin.[147]Sorunun bu kısmını aydınlatan İsveçli psikolog Jean Piaget'dir.

Piaget, doğrudan gözlem yoluyla çocuklar üzerinde uzun yıllar çalışmış ve bu gözlemlerine dayanarak kendi kuramını oluşturmuştur. Piaget, döneminin hâkim düşüncesi olan, çocuğun bütün bilinç süreçlerinin çevresel etkenlerin koşullanması altında şekillendiği yolundaki anlayıştan farklı olarak, çocuğun bilincinin gelişimini genetik etkenleri esas alarak açıklamaya çalışmıştır. Bu çalışması esnasında yaptığı gözlemlerle, çocukların bilincinin çeşitli yaş aralıklarına denk düşecek şekilde, duyu organları yoluyla kendi dışındaki evreni tanımaktan başlayarak nasıl yüksek bir soyutlama düzeyine eriştiğini inceleyip, sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Piaget çocukların bütün ayrıntıları anlamak zorunda kalmadan bir mesajın bütününe odaklanmalarına imkân veren "şemalar" içinde düşündüklerini fark etti. Piaget çocuklardaki zihinsel gelişimin daima birleştiriciden analitiğe doğru olduğunu belirtir-yani parçalara ayırmayı ve sınıflandırmayı öğrenmeden önce bütünü görürler.[148]

Çalışmaların konumuz açısından önemi ise, çocuğun düşünce yapısındaki niteliksel dönüşümlere paralel olarak ahlaki kurallara yönelik tutumunda da dönüşümlerin olduğunun gözlenmiş olmasıdır. Çocuk kendisini kuşatan çevreye karşı edilgin, duyu organlarıyla algıladığıyla yetinen bir durumdan, kendi istek ve eylemleriyle etkide bulanma aşamasına geçtiği anda, her istediğini yapamayacağını, bazı şeylere dokunmaması, yememesi, yapmaması gerektiğini öğrenmeye başlar. Bu safhada, sınırlamalar genellikle ebeveynler tarafından kendisine iletilir ve kendisi de buna itaat eder. Bu yasakları zamanla içselleştirir ve yalnız kendi yapmak istediklerine yönelik değil, başkalarının yapacağı davranışlar karşısında kendi ileri sürecek bir ölçüt

---

[145] George G. Brenkert, **Marx'ın Özgürlük Etiği,** Çev. Yavuz Alagon, 1.bs., 1998, s.93
[146] Akyıldız, **a.g.e**, s.13
[147] Bkz. Özcan, **Hukuk Sosyolojisine …,** s.102.
[148] Tom Butler-Browdon, **50 Psikoloji Klasiği**, Çev. Özgü Çelik, 1.bs., İstanbul, Pegasus Yayınları, 2015, s.225.

haline getirir. Çocuk kurallara uymayı, kurallara göre davranmayı öğrenmekle kalmaz (kendinin ve diğer insanların davranışlarını) kurallara göre yargılamayı da öğrenir.[149]

Çocuğun ahlaki gelişiminin ilk aşamasında kendi dışındaki bir otoritenin koyduğu sınırlamalara ve yasaklara itaat ederken, giderek bu değerleri içselleştirerek kendi değer yargısına dönüştürür. Bu aşamada, kural bir dereceye kadar genelleştirilir ve yetişkinlerin uyarısına gerek kalmadan uygulanır.[150] Bu çocuğun kurallara kendiliğinde "uyduğu" seviyedir. Ancak gerçek ahlaki aşama, çocuğun kurallara kendiliğinde "uyma" aşamasından, kuralları "benimseme" aşamasına geçtiği bir sonraki gelişim seviyesine tekabül eder. Piaget, gerçek ahlaki kavrayışın, çocuğun toplumdaki birtakım yasakları dışarıdan dayatılan kurallar olarak değil, toplumu oluşturan tüm bireylere daha çok özgürlük kazandıran sınırlamalar olarak düşünmeye başlamasıyla ortaya çıktığını belirtir. Normların karşılıklı olarak oluşturulduğunun kabul edilmesine dayanan (otonominin) kavranmasıyla; yani 'iyinin' bilinçli olarak kavranmasıyla, heterenom aşama (dıştan kural dayatma aşaması) son bulur.[151]

Kohlberg, ahlaksal düşüncenin gelişmesini Piaget'nin kuramına dayandırmış ve ahlaksal düşüncenin gelişmesini gösteren yedi aşamalı bir tablo oluşturmuştur:[152] *Ceza ve itaat* yönelimi, *Bireysellik, amaca yönelik değiş tokuş* yönelimi. *İyi çocuk* yönelimi, *Yasa ve düzen* yönelimi, *Toplumsal sözleşme* yönelimi, *Evrensel ahlak ilkeleri*, Kutsallıktan *kaynaklanan ahlak anlayışı*.

Çocukluğun ilk evresinde birey dışarıdan gelen talimatlara göre hareket eder. Bir sonraki aşamada kendi isteklerine uyan her şeyi doğru görür. Takip eden aşamada, otoriteyi, bu durumda özellikle aile üyelerini memnun eden davranışları doğru kabul eder. Bu aşamadan sonra, çocuğun algılamaları ailenin sınırlarını aşar ve çocuk yasalara ve yasanın temsil ettiği otoriteye boyun eğmeye yönelir. Bir sonraki aşamada çocuk yasalara uymaya devam eder ancak yasaların da değişime açık olduğunu sezerek, pazarlığa girişir. Bir sonraki aşamada çocuk evrensel ahlak ilklerine göre hareket etmeye başlar ve ahlakla çatışma içinde olan hangi norm olursa olsun ahlaki olandan yana tavır alması beklenir. Nihayet son aşama evrensel ahlak yasasına

---

[149] Pieper, **a.g.e**, s.23
[150] **A.e,** s.24
[151] **A.e**, s.25
[152] Cüceloğlu, **a.g.e**, s.353

yöneldiği aşamadır ki bu aşamada çocuk içinde yaşadığı toplumu, insan ırkını aşan evrensel bir düzen kurmaya çabalar ve bu kutsal düzenin parçası olarak her şeyle uyum içinde yaşamaya yönelir.[153]

2-Kültür ve Kişilik

Sosyolojide bireyin toplumdan bağımsız bir varlık olup olmadığı; toplumsal belirlemeden uzak bireysel bir eylemin olup olamayacağı veya önce toplumun mu bireyin mi geldiği sürekli tartışılan konular arasındadır. Sosyolojide sahip olduğumuz değer ve tutumlar ile eylemlerimizin büyük ölçüde içinde bulunduğumuz toplumsal yapı veya organizasyon tarafından belirlendiği sayıltısına dayalı geniş kapsamlı bir yaklaşım mevcuttur.[154] Kracauer de benzer bir analiz yaparak ilk görüşü temsil edenlerin, grubun birliğini sağlayan fikirlerin tek tek grup üyelerinin kesinlikle üstünde olduğunu ve üyelerin öznel iradelerinin tamamen ellerinden alınmış olduğu görüşünü ileri sürdüğünü, diğer görüşün ise aslında sadece bireyin var olduğu görüşünde olduklarını aktarır.[155]

Edward Sapir'in yazdığı gibi; insan davranışına doğal ilgimizin, bir bütün olarak grubun kültürüne ne atfedildiği ve bireyin psişik örgütlemesine ne atfedildiği arasında daima kararsız kaldığı görülür[156]Bazı yaklaşımlar insan kişiliğinin tamamen kültürel ve sosyal yapı tarafından belirlendiğini ileri sürerler. Diğer bazı görüşler ise, bunu kişinin doğuştan getirdiği karakter yapısına, onun psikolojik yapısına bağlarlar. Doğrusu bu iki tutum, belirli yönlerden olgunun bir yönünü ihmal etmektedir. Oysa insanın kişiliği doğuştan getirdiği bazı karakteristik özellikleri yanında, içinde yetiştiği toplumsal yapı tarafından şekillendirilir, oluşur. İnsanın psikolojik yapısı ile kişiliği arasındaki ilişki bir önceki başlık altında ele alındı. İnsanın kimi özelliklerini genetik özelliklerinden alsa da kişiliğinin esas olarak içinde doğduğu kültürel koşulların sonucunda belirlendiğini bilim çevrelerinde ileri sürülen temel tezlerden birisidir. Bu akımın en tanınmış temsilcileri, 1930'larda ABD'de ortaya çıkan, *Kültür ve Kişilik*

---

[153] Karş. **A.e,** s.353-354
[154] Kasapoğlu, **a.g.e,** s.11.
[155]Akt. Ruth Benedict, **Kültür Örüntüleri**, Çev. Mustafa Topal, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015 s.81-82.
[156] Akt. Bock, **a.g.e**, s.90.

Okulu olarak nitelenen grupta yer alan sosyal bilimcilerdir. Bu kuram psikoloji, antropoloji ve sosyolojinin öğelerini birleştiriyor, ama asıl olarak psikanalitik ilkelerin etnografik uygulamalarını kapsıyordu[157] Bu ekolün savunucuları, kişilik tiplerinin, toplumlaşma sürecinde yaratıldığını savunmuşlardır.[158] Psikanalist Abram Kardiner ve antropolog Ralph Linton *Birey ve Toplum* başlıklı eserinde *temel kişilik yapısı* kavramını ele aldılar. Linton bu kavram tanımlarken; bir kültürde, bir toplumun üyelerinin ortak yaşantılarına ve kişilik özelliklerine dayalı bir bütünleşme tipinin olduğunu ileri sürer (vurgu eklendi).[159] Bock'a göre temel kişilik yapısı kavramı, "kültüre iştirak eden bireylerin *kişiliklerinin ortak paydasında* yer alan kültür birleşmesinin (vurgu korundu),"[160]odak noktasıdır

Özellikle 2. Dünya savaşında, ABD'li sosyal bilimciler, Mihver Devletleri'nin toplumsal karakterlerini (dolayısıyla stratejilerini) anlama çabalarıyla Ulusal Karakter İncelemeleri'ne[161] girişmişlerdir. Bu çalışmalardan en tanınmışı Rurth Benedict'in Japon kültürü ve Japon Ulusal Karakteri üzerinde yaptığı çalışmayı içeren *Krizantem* ve *Kılıç* adlı eseridir. Benedict, insanları bir arada tutan gerçek bağlar kültürle ilgili olanlardır; onların paylaştıkları ülküler ve standartlardır,[162] der.

Benedict, Krizantem ve Kılıç adlı eserinde Japon kültürünü ve sıradan bir Japonun karakter yapısını analiz etmeye çalışmıştır. Bu eserinde doğu ve batı kültürü açısında kimi saptamalar ve karşılaştırmalar yapar: "Biz İngilizcede hemen her zaman "ecdadımızın varisi" olduğumuz şeklindeki bir ifadeyi kullanırız... Doğulu milletlerse meseleyi başka cepheden ele alırlar: Onlar ecdatlarına borçludurlar." [163] Benedickt'e göre, bir kültür bir kişiliğe benzer. [164] Bir birey gibi, bir kültür de aşağı yukarı düşünce ve eylem örüntülerinden [165] ibarettir.

Aynı şekilde bazı sosyal bilimciler, özellikle değişik kültürlerdeki çocuk yetiştirme tarzlarıyla insan karakteri arasındaki ilişkiye yoğunlaşmıştır. Buna İngiliz

---

[157] Gordon Marshall**,** "Kültür ve Kişilik Okulu", **Sosyoloji Sözlüğü,** Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, 1.bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları1999, s.443
[158] **A.e**
[159] Akt.Bock, **a.g.e,** s.122.
[160] **A.e,** s.123.
[161]"Kültür ve Kişilik Okulu," Marshall, **a.g.e**, s.444
[162] Benedict, **Kültür...,** s.46.
[163] Ruth Benedict, **Krizantem ve Kılıç**, Çev. Türkan Turgut, 5.bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s.83.
[164] **A.e,** s.91.
[165] **A.e,** s.76.

antropolog Geoffrey Gorer'in "kundaklama hipotezi"ni örnek olarak verebiliriz. Gorer Rus bebeklerinin geleneksel kundaklama kültürleri ile, Slav karakterinin oluşumu arasında bir ilişki olduğunu ileri sürer.[166]

Özellikle insanların maddi gereksinmelerini kazanma biçimlerindeki değişikliklerin, toplumsal yapıyı ve kişilik özelliklerini nasıl doğrudan etkilediği yapılan araştırmalarla açıkça ortaya konmuştur. Bu anlamda kültür kavramında üretim ilişkileri/üretim tarzından doğrudan etkilendiği, ona tekabül ettiğinin de kabulü gerekir. Daha açık bir anlatımla, maddi üretim ilişkileri göz ardı edilerek bir kültür tanımı yapılamayacağı rahatlıkla ileri sürülebilir. Bunun bir sonucu olarak, bir toplumdaki kişilik yapısı eğer kültürel yapıdan etkileniyorsa, kişiliğin maddi üretim ilişkilerindeki değişikliklerden etkilendiği önermesi bilimsel tutarlılık anlamında kabulü zorunlu bir tez olarak karşımıza çıkmaktadır. Psikanalist Abram Kardiner, kuru pirinç tarımından daha verimli olan sulu tarım kültürüne geçmesiyle Betsileo kültürünün sosyal örgütlenmesinin belirgin bir şekilde değiştiğini ve bundan dolayı, her bireyin temel uyumunda önemli değişiklikler olduğunu saptamıştır.[167] Örneğin sulu pirinç tarımı sisteminde babanın gücü azaldı ve "kral"ın yetkisi hem büyük hem de keyfi oldu. Malın mülkün birikimi bireyin güvence sisteminde en önemli öğe olurken, yeni çatışmalar ve yeni sadakat tipleri gelişti.[168]

Bazı toplumlarda etkili olan duygulara göre tanımladı. T.J. Scheff, modern toplumlarda utanç duygusuna çok az rastlandığı düşüncesinin, antropolojik utanç ve suçluluk kültürleri ayrımına da yansıdığını ve sosyal kontrolün geleneksel toplumlarda utanca, modern toplumlarda ise suçluluğa dayandığının varsayıldığını bildiriyor.[169] Elias, 16. yüzyıldan itibaren Batı kültüründe, gittikçe daha fazla hissedilir hale gelen utanma ve mahcubiyet [170] dalgasından söz eder.

Bu teorinin temel problemi, kültürü toplumdaki farklı yaşam biçimlerinden, üretim ilişkilerinin farklı taraflarında konumlanmış sosyal yapılardan bağımsızmış gibi ele almasıdır. Böyle bir tez belki de toplumsal farklılaşmanın görece önemsiz

---

[166] Akt.Bock, **a.g.e,** s.160
[167] **A.e**, s.127.
[168] **A.e,** s.127-128.
[169] Murat Önderman, **Utanç: Sosyo-Kültürel Bir Fenomen,** 1.bs., Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020, s.45 (12) nolu dipnot.
[170] Norbert Elias, **Uygarlık Süreci, C.2,** Çev.Erol Özbek, 7.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.377

olduğu cemaat tipi küçük çaplı sosyal birimlerde ileri sürülebilir. Ancak toplumsal tabakalaşmanın keskin olduğu sınıflı toplumlarda aynı tezin sorunsuzca ileri sürülmesi mümkün görünmemektedir. Zira, her sınıfa ait ortak değerler, diğer sınıfın ortak değerlerinden farklı olduğu gerçeği göz ardı edilemez. Bu konuda yapılmış çalışmalar da bu eleştiriyi haklı çıkarmaktadır. Maurice Halbwachs, *Toplumsal Sınıfların Psikolojisi* başlıklı eserinde, "kolektif temsil,"[171] kavramını ele almıştır. Yaptığı çalışmanın çerçevesini çizerken, "Dikkatimizi farklı beşerî gruplarda vermeye, bu topluluklar içinde hangi kolektif temsillerin hâkim olduğunu, kuvvetlerinin ve yayılma alanları ile sınırlarının ne olduğunu anlamaya gayret edeceğiz,"[172] diye belirtir. Fromm, ise "toplumsal kişilik" kavramını ele almıştır: "Toplumsal kişilik*; psişik enerjinin belirli bir toplumca, o toplumun işlevlerine yararlı olabilecek şekilde biçimlendirilmiş özel bir yapıdır* (vurgular korundu)."[173]

Ayrıca Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *Sınıfın Gizili Yaraları* başlıklı eserlerinde "sınıf bilinci" kavramını irdelemişlerdir. Sennett ve Cobb'un kitabını bu alandaki diğer çalışmalardan ayıran özelliklerden biri, işçilerin sınıf bilincini, bütün bir sınıf ilişkileri sistemini yansıtan bir şey olarak yeterince kavranamayacağı üzerine vurgularıdır.[174]

Toplumların kültürel yapısının, yaşanan sorunlar ve çözüm tarzları üzerinde doğrudan etkisi de araştırmalarla saptanmıştır. Roberts, bazı toplumlarda, fiziksel şiddet ve saldırganlık temel değerken başkaları için tartışmadan kaçınma ve kendini sınırlama aynı derecede güçlü bir alan bulan değerler olabilir,[175] diye belirtir.

Kardiner, karmaşık sosyal örgütlenmenin 'ortak yararları' ile kuvvetli bir utanç duygusuna dayanan Zuni sosyal hayatının barışçıl ve işbirlikçi doğa yapısına vurgu yapar; Kwakiult göreneklerinin yüceltilmiş veya yer değiştirmiş formlar halinde saldırganlığın ifade edilmesine büyük fırsat verdiğini belirtir. [176]

---

[171] Maurice Halbwach, **Toplumsal Sınıfların Psikolojisi,** Çev. Zuhal Karagöz, 1.bs., Pinhan Yayıncılık, 2019, s.27-28.
[172] **A.e.**
[173] Fromm, **a.g.e,** s, 20-21.
[174] Anhony Giddens, "Sunuş", Richard Sennett ve Jonathan Cobb, **Sınıfın Gizili Yaraları,** Çev. Mustafa Kemal Coşkun, 2.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2018, s.15.
[175] Roberts, **a.g.e**, s.52
[176] Bock, **a.g.e**, s.187.

Kültürle kişilik yapısı arasındaki bağı yüksek bir ihtiyat payıyla kabul etmek gerekir. Ancak, özellikle 2. Dünya savaşı şartlarında, tek yanlı bir siyasi projenin etkisinde şekillenmiş böyle bir teorinin ciddi zaafları da içeriğinde barındırdığını unutmamak lazım. Hiçbir istisnası yokmuş izlenimi uyandırıp toplulukların tümünü içinde alan bütün genellemeler gibi, özellikle "ulusal tip" kavramı da aşırı genellemenin bir sonucu olup, toplumlar arasında ciddi önyargılara sahip olabilecek yanlış veya eksik yönleri de içermektedir. Unutulmamalı ki, bu genellemeler uluslar bazında yapıldığı gibi, sözde ırklar bazında da yapılmış, çoğunlukla da beyaz ırkçılığı lehine olguların manipülasyonu amacıyla kullanılmıştır.[177]

D-Uyma, Kabul ve İtaat

Kişi normlara, ya normun öngördüğü tarzda uyum sağlar, ya da ona karşı çıkar. Uyum sağlama üç tarzda gelişir: uyma (özdeşleşme), kabul(benimseme) ve itaat. İtaat, özdeşleşme ve benimseme ilk defa Kelman tarafından ayırt edilmiştir. Uyma davranışının çeşitli nedenleri olabilir.[178] Görünürde aralarında hiçbir fark olmadığı şeklinde algılan uyma davranışı üç ayrı şekilde karşımıza çıkar: uyma, itaat ve kabul. Kişi tutumunu çoğunluğun eğilimine göre değiştiriyorsa uymadan söz edilir. Kendisinden açıkça istenen bir şeye olumlu yanıt veriyorsa kabulden, bir otoritenin meşruluğuna inanarak ondan gelen emirlere boyun eğiyorsa itaatten söz edilir.[179]

Bu sorun sosyal psikolojide araştırmalara konu olmuştur. Bu araştırmalardan en ünlülerden birisi Muzaffer Şerif'in otokinetik deneyidir ki bu deneye daha önce değinmiştim:

> "Araştırmada birbirlerini hiç tanımayan, birbirleri ile daha önce herhangi bir grup içinde bulunmamış kişiler kullanılmıştır. Bu kişiler ilk olarak teker teker laboratuara alınmışlar ve kendilerine bir algı deneyi yapılacağı söylenerek tamamen karartılmış odada ufak bir ışık kısa aralıklarla gösterilmiştir. Işığın her gösterilişinde, bu ışığın hangi yönde ve kadar hareket ettiği denekten sorulmuştur. Araştırmanın ilk devresini oluşturan bölümde, her

[177] "Ve düşük 'zekâ testi' tasnif neticelerinin de gösterdiği gibi, zencinin 'kendi tohum plazmasında beyaz ırkın sahip olduğu bazı kalite üstünlüklerinden mahrum' olduğu beyan edilmiştir." Maclver ve Page, **a.g.e**, s.123

[178] Akt.Kağıtçıbaşı, **a.g.e**, s. 70.

[179] Karş.Topuzkanamış, **a.g.e,** s, 118-119.

deneğin önce birbirini tutmayan sayılar verdiği fakat zamanla belli bir sayıda karar kıldığı ve ışığın hep o kadar hareket ettiğini söylediği bulunmuştur. "[180]

Kişiler ilk evrede, ışık hareket etmediği halde, kendilerince belli bir standarda ulaşmış ve bundan ısrar etmişlerdir. Deneyin ikinci aşamasında denekler grup halinde odaya alınmıştır. Bu aşamada, kişilerin tek başlarınayken tespit ettikleri standarttan vazgeçip, grup halinde bir standarda ulaştıkları gözlemlenmiştir. Üçüncü aşamada kişiler tekrar birinci aşamada olduğu gibi tek tek içeri alındıklarında, bu sefer kişilerin grup halinde ulaştıkları standartlardan ısrar ettikleri, kararını değiştirmediği görülmüştür

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, kişilere sorulan soruda aslında doğru ya da yanlış cevap yoktur. Işık kaynağının aslında hareket etmediği, ediyor gibi göründüğü gerçeğinin deneyde önemli bir detay olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir. Zira burada deneyin ilk aşamasında kendi standartlarını oluşturan kişilerin, bir araya geldiklerinde kararlarından vazgeçip, grup yönünde karar almaları, doğru bildikleri bir şeyden grup etkisiyle vazgeçtiği anlamında yorumlanamaz. Bu konu Asch tarafından ele alınmıştır. Asch, grup doğru olmayan bir yargıda bulunduğunda, bireyi uymaya götüren etmenlerle ilgilenmiştir. Laboratuvar ortamında konformiteyi incelemek üzere Asch, görünüşte görsel algıyı konu alan deneye katılacak kişileri bir araya getirmiştir. Buradaki algı görevi, kıyas noktası olarak alınan bir doğru parçasına göre üç diğer doğru parçasının uzunluklarını tahmin etmektir. Deney boyunca tekrarlanan 18 denemenin her birinde üç çiziden birisi, kıstas alınan çizgiyle aynı uzunluktadır. Çizgilerin yan yana diziliş sırası nedeniyle, üç çizgiden hangisinin diğer çizgiyle aynı uzunlukta olduğu oldukça kolaydır.

Denek grupları yedi veya dokuz kişiden oluşmaktadır, ancak her grupta sadece bir kişi gerçek denektir. Diğerleri, on sekiz denemeden on ikisinde sözbirliğiyle yanlış cevap verme görevi üstlenmiş olan sahte deneklerdir. "Bu deneklerde, biri hariç, sahte denekler en önce söz alacak tarzda yerleştirilmiştir ve gerçek denek sondan bir önceki sırada yer almıştır. Sahte denekler, her denemede, deneye ilk kez katılıyormuş gibi davranmaktadırlar. Asch, ayrıca bir kontrol grubunda deneyi tekrarlamış ve bu grupta

---

[180] Kağıtçıbaşı, **a.g.e**, s.54.

gerçek denekler, grup baskısıyla karşılaşmadan tek başlarına tahminde bulunmuşlardır."[181]

Deneyin sonuçları ilginçtir. "Kontrol grubundaki deneklerin doğru çizgiyi bulmadaki hata oranı %5'in altındayken, grup baskısıyla karşılaşan deneklerde, gruba uyarak yanlış tahminde bulunma oranı %33 civarında görülmüştür. Üstelik, deneklerin %75'i en azından bir kez çoğunluğa uyarak yanlış cevap vermiştir."[182]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kişilerin çoğunluk lehine kendi doğrularından vazgeçmiş olduğunun saptanmış olmasıdır. Sorulan sorunun cevabı kolaydır. Böyleyken, grubun çoğunluğu başka bir karar verince, denek grup baskısı altında kararını değiştirmiştir. Ancak şu sorunun cevabı da verilmelidir: Denekler hangi oranda kararlarının yanlış olduğuna karar vererek tutumlarını değiştirmişlerdir? Ya da başka bir anlatımla, denekler ne oranda tek başınayken vermiş oldukları kararın doğru olduğuna hala inanmalarına rağmen, çoğunluk başka türlü düşünüyor diye, sadece çoğunluktan ayrı düşmemek kaygısıyla çoğunluğun kararına uymuş göründüler?

Bilgin, iki tür uyma davranışından bahseder: Enformatif etki ve normatif etki. Buna göre, kişinin kendi görüşünden emin olmadığı ve çoğunluktan destek beklediği durumlarda enformatif etkiden,[183] grubun kendisin cezalandıracağından korktuğu için, ya da grubun vereceği ödül yüzünden tutum değiştiriyorsa buna normatif etkiden[184] bahsederiz.

Kişinin bir başka uyma davranışı itaattir. Bu durumda kişi, meşru ya da yasal kabul edilen bir otoritenin emirlerine uyar. Yapılan çeşitli deneyler bu konuda önemli ipuçları sağlamıştır. Bu deneylerin en ünlüsü Milgram'ın 1961'de profesör olduğu Yale Üniversitesi'ndeki bir laboratuvarda gerçekleştirdiği deneydir.

Milgram itaat üzerine çalışmakla özel olarak ilgilenmeye Alman Nazi savaş suçlusu Adolf Eichmann'ın davası sırasında başlamıştır. Bu deneyde, büyük suçlar işleyen görevlilerin, bu suçları kişilik yapılarının suça eğilimli olmasının etkisiyle mi yoksa otoriteye boyun eğdikleri için mi işledikleri sorularına yanıt aranmıştır.

---

[181]Bilgin, **a.g.e,** s.32-33.
[182]**A.e**
[183] **A.e**, s.44.
[184] **A.e**, s.45.

Milgram, bir bireyin hangi koşullarda, bir otoriteden emir aldıktan sonra bir diğer bireye elektrik şoku verebileceğini belirlemek üzere deneysel bir yaklaşım tasarlamıştır. Deney planına göre denek pozisyonundaki öğretmen rolünün, birtakım sözcük çiftleri okumak ve bunları öğrencinin hatırlayıp hatırlamadığını kontrol etmek olduğu, hatasında ise ona elektrik şoku vermek için, 15 volttan 450 volta kadar 15'er voltluk 30 düğmenin bulunduğu bir jeneratör bulunmaktadır. Bu düğmelerden bazılarının altında "hafif şok" (15 volt) veya "tehlike- güçlü şok" (375 volt) gibi ifadeler bulunmaktadır. (435 volt için "xxx" işaret görülüyor) Deney boyunca, öğrenci çeşitli hatalar yapmaktadır ve her hatada, öğretmenin şok düzeyini yükseltmesi söyleniyor. Öğretmen sıkılıp deneyi bırakmak istediğinde, ona " lütfen devam ediniz" veya " başka türlü yapamazsınız, devam etmeniz gerekir" gibi sözlerle müdahale edilmektedir."[185]

Deney sonunda öğretmen rolündeki katılımcıların tamamı, öğrencinin aşikâr biçimde acı içinde bağırmaya başladığı 300 voltluk güce kadar çıktı. %35'i, 300-375 volt arasında güç uyguladı ama sonra daha fazla uygulamayı reddetti. %65'i deneyi sonuna kadar sürdürdü, maksimum 450 voltluk gücü kaç kez istendiyse o kadar uyguladı."[186]

Şokları idare eden denekler neden suçluluk hissedip deneyden ayrılmadılar?

Miligram'ın en çarpıcı saptaması, deneklerin vicdan duygularının kaybolmayıp başka bir tarafa yöneldiği, böylece zarar verdiklerine değil ama emirleri veren kişiye karşı görev ve bağlılık duygusu hissettikleri gözlemiydi.[187]

Birçoğumuz daha küçük yaşlardan itibaren başkalarına durup dururken zarar vermenin yanlış olduğunu öğreniriz. Öte yandan, hayatımızın ilk 20 senesi boyunca ne yapacağımız bize söylendiğinde otoriteye itaate alışırız. "Milgram'ın deneyleri, katılımcıları tam da bu muammanın ortasına fırlatıverir. Onlar zarar vermemek anlamında mı 'iyi olmalılar' ya da söyleneni yapma anlamında mı? Çoğu katılımcı ikincisini seçmiş- bu da beynimizin her şeyden öte otoriteyi kabule yatkın olduğunu akla getirir."[188]

---

185 Bkz. Bilgin, **a.g.e,** s, 47-48; Ayrıca bkz. Butler-Browdon, **a.g.e,** s.199; Mendel, **a.g.e**, s.49-50; Kağıtçıbaşı, **a.g.e,** s.58-62; Cüceloğlu, **a.g.e**, s.534-536.

186 **A.e.**

187 Butler-Browdon, **a.g.e**, s.200.

188 **A.e**, s.201

Ancak insan kişiliğinin içinde bulundukları kültür tarafından şekillendiğine dair teorileri bir önceki bölümde tartıştım. Özellikle kültürün bir parçası olan materyal kültür, kişiliğin oluşmasında birincil derecede etkilidir. Bu konuda Berry, Sierra Leone'da Tamneler ve Baffin adalarında Eskimolar üzerinde çalışmış ve görsel algı konusunda grup baskısıyla karşılaştıkları deneyde Temneler, Eskimolardan daha çok uyum sağladığını saptamıştır. Bunun nedenin, farklı çocuk yetiştime kültürü olduğu, ürünlerin saklandığı ekonomilerde, çocukların konformist bir yönde yetiştirildiğini, avcılık ve balıkçılık kültüründe ise bireyselciliğe önem verilmesi olduğu vurgulamıştır.[189]

Bu verliler ışığında insan kişiliğinin genetik mirastan çokça etkilense de esas olarak kültürel yapı tarafından şekikllendiğini söyleyebilirim. Toplumların kültürel yapısı mataryal kültür ve diğer üstyapı formaları olan görenekler, ahlak, din vs. den oluşur. Alevi toplulukları bir yanıyla sosyal birimler olmakla beraber, diğer yanıyla inanç gruplarıdır. Ayrıca bu topluluklar devlete rağmen kendi hukuk sistemini kurup işleten kapalı yapılardır. Devlet iktidarı altında işleyen hukuk sisteminin aksine böylesi yapılarda, hukuk normlarıyla diğer normların içiçe geçtiği, hatta kimi zaman belirsizleştiği de bir vakıadır. Devletin yasama işlevini yerine getirirken zaman zaman hukuk yoluyla toplumu dizayn ettiği, bunun yaparken kimi zaman toplumun yerleşik değer sistemini yerinde oynattığı bilinen birşeydir. Oysa toplulukların üzerinde iktidarını yürüten sistemin bu çapta bir dönüştürücü gücünden bahsedilemez. Ayrıca hukuk normlarıyla diğer normların inanç grubu olarak örgütlenmiş bir toplulukta daha fazla içiçe geçtiği de ileri sürülebilir. Bunun doğal bir sonucu olarak, bu toplulukların değer sistemleri analiz edilirken, inanç sistemlerinin temel kavramlarının tartışılması zorunludur. Bu yüzden öncelikle Alevilik inancının temel kavramlarını tartışacağım. Özellikle 'Ali', 'Allah' ve 'İnsan' kavramı, ilerde ele alacağımız Alevi toplulukları hukukunun anlaşılması açısından kilit rol oynamaktadır.

---

[189] Akt. Bilgin***, a.g.e***, s. 35-36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ KAVRAMININ TANIMI VE İNANCIN TEMEL KAVRAMLARI

A- Alevi Kavramının Etimolojik Kökeni

Alevilikle ilgili bir analize başlamadan önce teriminin ifade ettiği anlamı ve kavramın tarihsel evrimine yönelik tartışmalardan bahsetmek gerekir. Zira görüleceği üzere etimolojik boyutu da dahil, kavramın tanımı üzerinde bir fikir birliği yoktur.

Bunun nedenlerinden ilki Aleviliğin demografik dağılıma bağlı olarak farklı anlamlar kazanmasıdır. Missicart konunun bu yönüne işaret ederek, inanç ve ritüellerin büyük bölümü Alevi topluluğunun tamamında ortak olsa da dini uygulamalara büyük bir çeşitlilik kaydettiğini ifade eder.[1]

Başka bir neden de konuyu her ele alanın Alevi kavramına kendi savını ispatlayacak açılardan yaklaşmasıdır. Biliminsanlarının araştırma nesnesi karşısında objektif olup olamayacakları, farkında olsunlar olmasınlar kendi inanç ve tutumlarını araştırmanın sonuçlarını manipüle edecek şekilde yansıtmaları meselesi tüm bilim dallarında ama özellikle de sosyal bilimlerde temel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır:

> "Dili seviyoruz ve onun sayesinde insan olduk; fakat dilin gerçekliğe açılmaya yeterli bir pencere olduğu ya da olabileceği konusundaki narsizmimiz bizi yanıltmamalıdır. Dil, gerçekliği ileten bir araç olduğu kadar, gerçekliğin bir parçasıdır da ve kendi düşüncemizin dışında duramayacağımız gibi dili de gerçekliği bütünüyle betimlemek için kullanamayız. Mevcut durumda ise fazladan bir önyargıyla karşı karşıyayız, çünkü dilin sınırları [özellikle inanç alanlarında c.g] keskinleşir."[2]

Bu açıdan bakıldığında, araştırmacının tamamen yansız bir tutum alması neredeyse mümkün görünmemektedir. Hele de çalışmaya ideolojik koşullanmaların damgasını vurduğu durumlarda araştırmacı, kavrama kendi ön kabullerini ispata

---

[1] Elise Mssicard, **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, Çev. Ali Berktay, 3.bs, İletişim, 2017, s.20

[2] Joel Kovel, **Tarih ve Tin,** Çev. Hakan Pekinel, 1.bs, Ayrıntı Yayınları, Eylül, 1994, s.36

yarayacak açılarda yaklaşmakta, diğer yönleri adeta görmezden gelmektedir. Bu zaafın kendini en tipik şekilde gösterdiği alanların başında Alevi-Bektaşi yazını gelmektedir. Bu zaafa bir anlamda da Aleviliğin doğasındaki 'çoğulcu' kültürel unsurlar olanak tanımaktadır. Zira Alevi kültürü tarih içinde birçok inanç ve kültürden etkilenerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu da araştırmacıların tanımlamalarına esas alacakları olgular bakımından değişik olanaklar sunmaktadır.

Aleviliğe yönelik tanımlama çabalarına baktığımızda kavramın anlamının da Alevilerin tarihsel serüveniyle birlikte evrimleştiğine tanık oluyoruz. Kaynaklar bize 'Anadolu Aleviliği' ya da 'Alevilik' tabirinin çeşitli evrelerden geçerek son iki yüzyıldır kullanıldığını gösteriyor. O dönemki adıyla Kızılbaşlık, ancak 19. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır[3]. Ocak'ın aktardığına göre, "Ondan önceki Osmanlı kroniklerinde ve arşivlerinde Kızılbaş, Rafızî terimlerine rastlanır. Fakat Kızılbaş teriminin Sünni toplum içinde giderek pejoratif bir anlam kazanmasıyla Kızılbaşlar bu terimin yerine daha sonraları Alevi kelimesini tercih etmişlerdir."[4] Ancak *Kızılbaş* teriminin daha önce kullanıldığını iddia eden tezler de vardır. Suavi Aydın, bu terimin I. Selim zamanında kullanılmaya başladığını ileri sürer: "Bu deyimin kullanıma girişi ve "Kızılbaş" adı üzerinde düşmanlaştırma, Sultan I. Selim'den itibaren kaleme alınan kroniklerde görülmeye başlanmıştır."[5]

Görüleceği üzere, kavramının ansiklopedik anlamına yönelik analizlerde dahi bir mutabakat yoktur. Zira terim bazen betimsel (*descriptively*) bazen de yorumsal (*interpretively*) anlamda olmak üzere çift anlamlı bir karakter arz etmektedir. Bundan dolayı kavramın bir yanıyla bir adlandırma olarak 'Ali' kavramından yola çıkılarak 'Alici' anlamında, diğer yandan İslam tarihinin kimi tarihsel olaylarına yollamada bulunan yorumsal bir anlamda algılandığı görülmektedir.

Alevilik üstüne yapılan tanımların tamamına yakını, cümlenin bir yerinde hilafet sorununa atıfta bulunmak durumunda kalmıştır. Belli başlı sözlüklere bakıldığında,

---

[3] Kaygusuz, kavramın 19. yüzyılda değil, çok daha önce kullanıldığını iddia ederek, buna kanıt olarak da Yusuf Has Hacip'in 1069 yılında Karahanlı hükümdarı Tavgaç Buğra Han'a sunduğu Kututgubilig (Kutlu Bilgi) adlı eserinde geçen "Alevi" kelimesini gösterir: Bkz. İsmail Kaygusuz, **İslam İmparatorluk Tarihinde İktidar Mücadeleleri ve Aleviliğin Doğuşu,** 1.bs., Su Yayınları, 2005 s.238

[4] Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler Türkiye ve İslam-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri,** 14. bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.56.

[5] Suavi Aydın, "Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik", Kızılbaşlık **Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.18.

Aleviliği, “İslam'ın dördüncü halifesi Hazreti Ali'yi sevmek ve ona, onun soyuna bağlı olmak ana ilkesine dayanan, onu ilk üç halifeden üstün tutan mezhep ve tarikatların genel adı,"[6] "Alevilik sözcük olarak Ali'ye bağlı olanlar anlamına gelmektedir."[7], Alevi'yi de "Hz. Ali'ye bağlı kişi[8]", "İslam'ın dördüncü halifesi olan Hazreti Ali'yi ilk üç halifeden üstün tutan, Alevilik mezhebinden olan (kimse)"[9] olarak tanımlandığı görülecektir. [10]

Alevilerde yaygın bir inanca göre, Hz. Muhammed'in sağlığında yatışmış gibi görünen kimi meseleler, onun ölümünden sonra gün yüzüne çıkmış ve bir iktidar mücadelesine dönüşmüştür. Bu mücadele sonunda Hz. Ali’nin hakkı olan hilafet, Hz. Ebubekir tarafından gasp edilmiştir. İşte bu nedenle yaygın kanaat, İslam içindeki ayrışmanın temelinde yatan en önemli meselenin bu olduğunu ileri sürer. Bu iddiaya yaslanarak, değişik terimlerle ifade edilseler de Alevilik kavramın ansiklopedik tanımı, 'Hz. Ali'yi seven, onun İslam anlayışını ve yorumunu benimseyen inanç sistemi'[11] olarak ifade edilmiştir.[12]

Bu tanıma Alevi inancındaki *Ali* kavramının ifade ettiği çifte anlam[13] üzerinden itiraz edenler olmuştur. Alevi inancından biri Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib'in oğlu ve kızı Fatma ile evli olan Hz. Ali, diğeri de simgesel Ali olmak üzere çifte bir anlam içermekte, Anadolu Aleviliği ontolojik olarak bu kavram etrafından

---

[6]Ali Püsküllüoğlu, "Alevi", **Türkçe Sözlük**, Gözden geçirilmiş 2. bsı, Doğan Kitapçılık A.Ş, s.83
[7] **Sorularla Alevilik-Bektaşilik,** (Yazarsız) Hacı Bektaş Belediyesi Yayınları No:3, 2008, s.8.
[8] ***Türk Dil Kurumu Sözlüğü " Alevi",*** (Çevrim içi), https://sozluk.gov.tr/, 17.04.2020
[9] *'Alevi'* Püsküllüoğlu, ***a.g.e,*** s.83.
[10] Ayrıca benzer tanımlar için bakınız: 'Ali'yi sevmek ve saymak': Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Temelleri,** 1.bs, İstanbul, Yön Yayınları, 1990, s.10,144; 'Soyu Ali'den Geleneler,' Irene Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar,** Çev. Turan Alptekin; İstanbul, Cem Yayınları, 1994, 'İslam'da en belirgin özelliği Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyti ve soyuna, yani Hz. Ali ve soyuna gösterilen sevgi ve yandaşlık olan siyasal itikadi grupların genel adı'; "Ehli Beyt" muhabbetine dayandığı...': Yahya Benkay;***Yaşayan* Alevilik,** Varlık Yayınları, Ekim, 1967,s.43.
[11] Velayettin H. Ulusoy, **Seçme Yazılar II, Doksanlı Yılların Yazıları,** Yayına Haz., Ahmet Koçak, 1.bs, Hünkâr Basım, 2016, s.12
[12] Çınar, tanıma etimolojik kökeninden yola çıkarak itiraz etmiş ve terimin anlamının yanlış yorumlandığını ileri sürmüştür. Yazar kavramı Türkçe dil kuralları bakımından analize tabi tutarak, “Ali" kökünden "Alevi" sözcüğünün türetilmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Yazar Etimolojik analizinden sonra kavramın kökeninin kadim bir halk olan Luviler'e kadar gittiğini ve Hititlerin Luviler'e taktığı bir isim olan "Işık İnsanları" anlamından günümüze geldiğini kaydeder. Bkz. Erdoğan Çınar, **Aleviliğin Gizli Tarihi-Demirin Üzerinde Karınca İzi,** 1.bs., Çiviyazıları, 2004, s.31
[13] Bu konu takip eden bölümlerde detaylı şekilde ele alınacaktır.

farklılaşmaktadır.[14] Bu itirazın dayanağı Alevilikteki "Kâmil-i İnsan" ve enkarnasyon* öğretisi ve reankarnasyon** inancıdır:

> "Kâmil İnsan, konuşan Kuran'dır. Kâmil insan, kutsal kitabın üzerindedir. Ali bir Kâmil insan örneğidir…Ama Alevi-Bektaşi düşüncesi içinde Ali'yi öbür kâmil insanlardan ayrı, özel bir yere koyan akımlar da vardır ...Ali iyinin ve kötünün ötesinde olan, insanüstü bir insandır. Bu nedenle de neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verebilir."[15]

Bektaşi kavramının Alevi kavramının hemen ardından gelecek şekilde iki kelimenin bir arada kullanıldığı sık rastlanan bir durumdur. Bu kullanış şeklinden, bu kavramların hem ortak yönlerinin olduğu hem de kısmen de olsa farklı şeyleri çağrıştırdığı rahatlıkla söylenebilir. Kısmen diyorum, çünkü aradaki farkların kısmi olmaması durumda bu kavramların birlikte anılması mümkün gözükmemektedir. En azından her iki kavramın ifade ettiği inanç esaslarının ilke bazından benzer olması gerekir, ki öyledir.

Oxford İslam Sözlüğü'nün "Bektaşi Tarikatı" maddesinde şu bilgiler verilmektedir**:**

> "13. yüzyılda Anadolu'da Hacı Bektaş-ı Veli tarafından kurulan tarikat. Mürşidien ibadet ve dualarda bir aracı olarak rolünü ve önceki mürşidlerin, velilerin, oniki imamın ve Ali İbn Tâlib'in Kur'an'ın tasavvufi anlayışını ortaya çıkaran kişiler olarak aracılık etmelerini vurgulamıştır. Allah'ın kelâmı ile onun mistik boyutunun birliği ve bütünlüğünü vurgulayarak, Ali ve Muhammed'i tek bir kişilik olarak kabul eder."[16]

Buna göre, Bektaşi ise "Hacı Bektaş Veli yolunda olan kimse,"[17] olarak tanımlanır. Mélikoff'a göre, Alevi ve Bektaşiler tarihte tek bir sosyolojik grup içinde yeşerdiler, ancak daha sonra tarihsel nedenler iki kola ayrıldılar. [18]

Kanımca Hacı Bektaş-ı Veli'nin biyografisine ilişkin tarihi gerçekler ortaya konulduğu oranda, mesele büyük oranda aydınlanmış demektir. Bu yüzden öncelikle Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayatına dair görüşlere kısaca göz atmayı uygun buluyorum.

---

[14] Piri Er, **Yaşayan Alevilik**, 3.bs., Barış Kitap, 2018, s.11.
*Reenkarnasyon: Ruh göçü
**Enkarnasyon: Tanrının insan bedeninde cisimleşmesi
[15] Battal Pehlivan, **Alevi, Bektaşi Düşüncesine Göre Allah**, Yaprak Yayınları, İstanbul, Kasım 1991, s.52.
[16] John L. Esposito, "Bektaşi Tarikatı", **Oxford İslam Sözlüğü**, Çev. Nurullah Koltaş, 1.bs, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s.49.
[17] Ali Püsküllüoğlu, "Bektaşi". **Türkçe Sözlük**, 2.bs, Doğan Kitap, 1999, s.231.
[18] İréna Mélikoff, "Bektaşi- Alevilerde Ali'nin Tanrılaşması", **Uyur İdik Uyardı-İréna Mélikoff,** 1.bs, Edt. Esat Korkmaz, Demos Yayınları, 2009, s.319.

Mevlevi Ahmed Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserinde, Hacı Bektaş-ı Veli hakkında, Bab Resulun halifelerinden, "marifet dolu ve aydın bir kalbe" sahip biri olduğunu aktarıyor.[19]Fuat Köprülü de aynı iddiayı, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Baba İshak'ın müridi olduğunu, ileri sürüyor.[20]Mehmet Hakan Aslan ise bu görüşe katılmayarak, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Babai ayaklanmasının lideri ve Baba Resul olarak da bilinen, Baba İlyas'ın halifesi olamayacağını öne sürüyor.[21] Aksüt de farklı birtakım olgular ileri sürerek Hacı Bektaş-ı Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi olmadığını ileri sürer. Aksüt, Eflaki'nin bilgilerini "güvensiz ve çelişkili"[22] bulur.

Ahmet Yaşar Ocak, birçok yazılı kaynaktan bilgiler aktarır ve bu bilgilerin analizi sonucunda şu sonuca varır: "Hacı Bektaş-ı Veli çok büyük ihtimalle, Haydarilik tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya gelmiş, sonra Baba İlyas-ı Horasânî çevresine girerek Vefâîlik tarikatının da bir müntesibi olmuş olmalıdır."[23]

Kehl-Bodrogi, Kızılbaşlıkla Bektaşiliğin ilişkisini analiz ederken, bunun 16. yüzyılda, Anadolu'daki Kızılbaşları ile Safeviler arasında halife aracılığıyla süren ilişkinin Osmanlı devletinin dikkatini çekmesi ve sınırın geçişlerinin sıkı denetlenerek bu bağlantının koparılması üzerine başlayan bir süreç olduğunu ve böyle bir ortamda "misyoner müritlerini halk arasına yollamış Bektaşi tarikatının doldurmuş olabileceğini,"[24] söyler.

Ocak'ın, somut belgelere ve tarihsel gerçeklere dayandırarak ve tarihsel olguları tutarlı bir şekilde analiz ederek ulaştığı sonuca ben de katılıyorum. Buna göre Hacı Bektaş Veli, şu ya da bu şekilde Babai çevresiyle etkileşim içine girerek inanç yapısını şekillendirmiş, Babailerin ayaklanıp yenilmesinden sonra da bu inancın sosyolojisi üzerinde örgütlenip inançlarını yaymıştır. Bektaşi tarikatının Anadolu Kızılbaş-Aleviliğiyle en ciddi etkileşimi de Safevi Devleti'nin Osmanlı Devleti'ne yenilmesini takiben Anadolu kitleleri üzerindeki Safevi etkisinin zayıflamasıyla başlar. Bu dönemde bir anlamda beli bir *merkez*den yoksun kalan kitlelere kendi temsilcilerini gönderen Bektaşilikteki Çelebi süreği, Hacı Bektaş Veli'nin "Serçeşme" olduğunu

---

[19] Bkz. Ahmed Eflâkî, **Ariflerin Menkıbeleri**, Çev. Tahsin Yazıcı, 1bs, Kabalcı Yayınları, 2006, s.320.
[20] Akt. Aksüt, **a.g.e**, s.163.
[21] Bkz.Mehmet Hakan Alsan, **Melâmatîler-Horasan Erenleri**, 1.bs, KaraKutu Yayınları, 2006, s.249.
[22] Aksüt, **a.g. e,** s.165, (418. dipnot.)
[23] Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Sofiliğine Bakış**, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.172.
[24] **A.e.**

ileri sürüp, Anadolu’da dağınık halde bulunan ve ocaklar şeklinde teşkilatlanmış Anadolu Alevileri’ne tarikata bağlamaya çalışmış, büyük oranda da başarılı olmuştur.[25]

1519 yılında Balım Sultan’ın ölümü üzerine Hacı Bektaş Veli dergâhı postnişini olarak Kalender Çelebi posta oturdu. Kalender Çelebi 1526-1527 tarihleri arasında Osmanlı'ya karşı ayaklandı ama başarısız oldu. Bunu üzerine yakalanıp idam edildi. Böylece Hacı Bektaş dergâhı postu boş kaldı. 1551’de Sersem Ali Dedebaba unvanlı Server Ali Paşa’nın Hacı Bektaş zaviyesinde görevlendirilmesiyle, Dedebabalık süreği kurulmuş, bu sürek Çelebi süreğine karşı çıkarak Bektaşilikte en üst makam olan Horasan postunun meşru posnişini olduğunu ileri sürmüştür[26]

Günümüzde de "Bektaşi tarikatı farklı örgütlenme biçimlerini sahip iki ayrı kola ayrılır: Çelebi kolu ve Babagan kolu. Babagan koluna göre tarikatın korucusu kabul edilen Hacı Bektaş Veli mücerrettir [yani hiç evlenmemiştir c.g]. Onun sadece "yol" yani tarikat evlatları vardır. Dolayısıyla tarikata kabul ve tarikattaki mertebeler için tasavvufi bir eğitim şarttır ve bu şartı yerine getirebilen herkes Bektaşi olabilir. Çelebi kolu, yani Ulusoy ailesi ise Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olduklarını iddia eder... Çelebi kolu ancak "kan bağı" ile dahil olunabilecek mürşit, dede (ya da baba) ve talip hiyerarşisine sahip Alevi-Bektaşi toplumunun liderliğini üstlenir."[27]

B- Kavrama Yönelik Yorum Çabaları

Alevilik kavramına yönelik yorumlama çabalarının başında, bu inanca yönelik bir öz, bir temel bulma çabasını gözlüyoruz. Alevilik kavramının özellikle olguya etnik bir köken bulma çabası içerisinde olan milliyetçi bir ideoloji motivasyonuyla yaklaşan yazarlar tarafından saptırılarak, Anadolu coğrafyasında faaliyet yürüten bütün milliyetçi yaklaşımların, Aleviliğin tarihi kökenlerini araştırmaya, onu kendi tezlerine

[25] Bu konu üzerinde IV. Bölümde “Ocaklar” bahsinde durulacağı için detaya girmeye bu aşamada gerek görmüyorum. Çelebi süreğinin etkinliğine dair bilgi için Bkz. Piri Er, **Katli Vaciptir Aleviler**, Ankara, Barış Kitabevi, 2017, s.35
[26] Karş.İsa Tolga Çıplak, Zeki Çevik "Babagan Bektaşilik ve Demokrat Parti", **Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi,** C.5, No: 8, (2019), s.26.
[27] Meral Salman Yıkmış, **Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları-"Yol"un Mürşitleri: Ulusoy Ailesi,** İstanbul, 1.bs, İletişim Yayınları, 2014, s.17-18.

yakın olan yerlere bağlamaya özel gayret sarf ettikleri[28] görülmektedir. Daha yaygın olan bir tutum ise, Alevi inancını dinsel bağdaştırmacılık ya da 'senkrektizm' denilen kavram temelinde ele alır. Antropolojik perspektiften senkrektizm "kültürleşme" sürecinin ürünü olan kültürel 'karışmalar' şeklinde kavramlaştırılabilir.[29] Senkrektizm sözlük anlamıyla, çatışan ideoloji ve görüşleri birlikli bir düşünce sistemi içinde uyumlu hale getirme tavrıdır.[30] Bu yaklaşım ciddi bir geçeklik payı taşısa da zaman zaman Alevi inancına yönelik *yeterince duyarlı* davranmadığı görülür. Dilşa Deniz bu konuda şunları ifade eder:

> "Bu da [Senkrektizm cg] diğerlerini asli dinler, ötekini ise *oradan buradan toplama ve dolayısıyla değersiz/önemsiz inançlar* haline getirir. Bu karşıtlık kavramın kendisine değil, yüklenilen bu anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu hem bilimsellik açısından hem de bu haklar ve inançları açısından ciddi bir tehlikedir."[31]

Bir başka yaklaşım ise Aleviliği, devletle mesafesine göre ele alıp, *heterodoks* veya *halk inancı*, *halk İslam'ı* olarak tanımlar. Heterodoksi ve Ortodoksi kavramları, aralarında ideolojik, politik, kuramsal eşitsiz ilişkiler barındırmakla birlikte birbirini bütünleyen anlam kategorilerini işaret eder.[32] Buna göre, devletin resmi söylemine girip ondan belli bir ölçüde destek alan ya da devletçe resmi inanç olarak açıkça kabul edilen inançlar Ortodoks ya da resmi; onun dışında kalan, belli bir akademik disipline yaslanmayan, geleneksel ritüel ve söylemlerle karışmış inançlar ise heterodoks ya da halk inancıdır. Hoterodoks terimi (kimi zaman batıni kelimesini de kullanır), gerek teolojik olarak gerekse siyasi olarak, hâkim İslam anlayışının dışında gelişmiş, bir anlamda "dairenin dışında" olarak nitelendirilebilecek inanç algılamaları için kullanılmıştır.[33]

Atay'a göre, 'halk dini' ya da 'halk İslam'ı', içeriği ve çerçevesi kutsal (yazılı) kaynaklarından hareketle değil fakat en genel anlamda yaşam biçimi ve kültüre uyarlı

---

[28] Bahadır, **a.g.e**, s.449.
[29] Tayfun Atay, **Din Hayattan Çıkar**, 3.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s.137.
[30] Ahmet Cevizli, **Felsefe Sözlüğü,** 1.bs, Ankara, Paradigma Yayınları, 1996, s.767.
[31] Dilşa Deniz, **Yol/Re: Dersim İnanç Sembolizmi-Antropolojik Bir Yaklaşım,** 3.bs, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s.17 (1numaralı dipnot)
[32] Ahmet Kerim Gültekin, "Heterodoksi -Ortodoksi Kavramları ve Alevilik," **Bilim ve Gelecek Aylık Bilim, Kültür, Politika Dergisi**, No.187, (2019), s.80,
[33] Gültekin, **a.g.e** s.81.

olarak belirlenen ve biçimlenen dinselliktir.[34]Çamuroğlu[35] ve Mardin[36] "Halk (volk) İslam'ı" terimini kullanırlar. Her iki yazar, farklı terimlerle de olsa, "Halk İslam"ı kavramını, elitlerin inanç kültürü dışında kalan, biraz da elitlerce hurafe olarak nitelendirilip hor görülen inanç sistemi için kullanmışlardır. Çamuroğlu, halk İslam'ı terimini, devletin resmî ideolojisi haline gelmiş olan "resmi İslam"dan farklı olan halk inanışı, yani tasavvufi düşünce,[37] şeklinde tanımlamıştır.

Akpınar, din bilginlerinin evrensel dinlerin, kütlelerin eğilimleri ile, bazı hususlarda uygunluk göstermediğini ve bu kütle eğilimlerinin sonuçta, o insanların, yüksek dini anlayıp kavramlarını ve tatbik etmelerini önlediğini ve ondan ayrı bir yönde bir halk dini ve inancının doğmasına sebep olduğunu[38] aktarır.

Alevilik, çeşitli nedenlerle Anadolu'ya gelmiş göçebe/yarı göçebe toplumların kendi kültürel ve sosyal yaşamlarını yansıtmaktadır. Diğer yandan akademik İslam'ın dışında kalan gerek Alevi gerek Sünni olsun, bu tarihsel arka plandan kalma kimi öğelerde ortak paydaya sahip oldukları da bir gerçektir. Gerçekten de ön yargısız ve dikkatli bir gözlem halk tabanında zaman zaman birbirine paralel birçok inançsal ve kültürel öğeyi aynı anda yaşadığını gözleyebilir. Ancak Alevilerin *muktedirlerle* yaşadığı sonu gelmez siyasi sorunlar nedeniyle merkezden, dolayısıyla akademik/resmi İslam'dan uzaklaşması- hem mekânsal hem de zihinsel boyutuyla-, tarihsel plandan bünyesine aktardığı unsurların daha saf kalmasına olanak tanımıştır. Zira merkeze yakınlıkla hafıza arasında ters bir orantı vardır. Merkezin asimile edici gücünün etki alanına yaklaşıldıkça arttığı bir vakıadır. Ayrıca Alevilik verili değerleri özümsemesi bakımından Sünniliğe nazaran daha farklı bir bünyeye sahiptir. Çünkü onun eklektik ve senkretik yapısı, farklı değerlerin bir arada tutunumunu kolaylaştırmakta, farklı kültürel kodları kendi bünyesine kolayca dâhil etmesine olanak sağlamaktadır. Nihayetinde kırsalın, göçebenin yaşam tarzından beslenen doğası, Alevilerin din ve dünya algısını şekillendirmiştir. Tarihsel açıdan Anadolu'daki birçok göçmen grubun İslam'la karşılaşmalarının yarattığı sosyal ve kültürel devinim içinde Alevilik, kendine has bir özümseme arayışıyla biçimlenmiştir. Alevilik

[34] Atay, **a.g.e,** s.134.
[35] Reha Çamuroğlu, **Tarih Heterodoksi ve Babailer,** 3.bs, OM Yayınevi, 1999, s117.
[36] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 26.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.145,149,153,165
[37] Çamuroğlu, **a.g.e**, s.117.
[38] Turgut Akpınar, **Türkler'in Din ve Hukuk Tarihi**, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, s.37.

inancının İslam öncesi üst yapıların özümsenmesinde olduğu kadar, İslam'dan sonra temas ettiği yeni yapıların özgün kültürleriyle de pek çok açıdan ortak paydalara sahip olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Kuşkusuz Alevilik için bir öz/ köken arayışında da bir fikir birliğine ulaşmış olunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Farklı pozisyonlar kendi mevzilerini ve tutumlarını korumaktalar. Bir bakıma mevcut fikri uzlaşmazlıklar, 'gerçek' Aleviliğin ne olduğuna dair bilimsel bir söylem ve teori geliştirmeye yöneliktir. Gerek milliyetçi gerek dini gerek kurumsal/ kültürel bir köken arayan yaklaşımlar, kendi ideolojik evrenlerine göre Alevilik kavramını tekrar tekrar inşa etmeye devam edeceklerdir. Ancak bilimsel kalite bakımında nitelikli çalışmalar, son yıllarda girişilen kimi çabayı hariç tutarsak, yine de sınırlı sayıdadır. Alevilik kavramının tarihsel serüveninin gerçek boyutunu sunmak, olguya bilimsel bir tarih anlayışıyla ve daha fazla ampirik veriye dayanmayı gerektirmektedir. Böylece şimdiki zamana özgü arayışların yarattığı siyasal stratejilerle bütünleşmiş bir tahayyül zenginliği, Alevilerin ·kökenlerine ilişkin tartışmaları derinden etkilemekte ve çok kere de tanımlanması güç yeni *Aleviliklerin* icadı mümkün hale gelmektedir. Modernleşmenin kapsamı içinde ortaya çıkan bir dizi gelişmeye bağlı olarak Alevilik de parçalanmış, geleneksel yapı büyük ölçüde yeni tartışma ve ayrışmaların kontrolü altında ele alınmaya başlamıştır. Bu nedenle içinde yaşadığımız koşullarda farklı Aleviliklerin ortaya çıkmasını kolaylaştıran faktörlerden söz etmek gerekir.

C- Alevi / Bektaşi Öğretisinin Felsefi Kaynakları ve Yorum Sorunu.

1-Felsefi Temelleri ve Yorumlama Sorunu

Alevi-Bektaşi inancının evren anlayışını anlamadan, bu sosyal gruba dair ne yönden bir değerlendirme yapılırsa yapılsın kanımca eksik kalacaktır. Zira bir inanç sahip olduğu kavramların anlamını kendi evren tanımından alacaktır. Bu ise bizi, inceleme konusu sosyolojik evrende içerilmiş olan norm ve davranış kalıplarını anlamamızı ve anlamlandırmamıza yardımcı olur. Zira bir toplumdaki yasak ve teşviklerin neler olduğunu, bunların nedenlerini ve önem derecelerini ancak o toplumun kültürel yapısını ve değer evrenini analiz ederek kavrayabiliriz. İnanç

sistemleri ise kültürün önemli öğeleri arasında yer alır. Öte yandan Alevi-Bektaşi inancına dair bir tez ileri sürmenin özel zorlukları da vardır. Zira bu inancının zengin yazılı kaynaklara ve inançla ilgili merkezi bir örgüte sahip olmaması, bunun yanı sıra değişik kültürlerden etkilenmiş olması gerçeği, bizleri bu inanç sistemi hakkında kesin genellemeler yapmaktan alıkoymaktadır. Kehl-Bodrogi, Kızılbaş-Aleviliğe özgü kanonik birliğin eksikliğinin onlar hakkında net bir tablo ortaya koymayı zorlu bir hale[39] getirdiğinden bahseder. Tarihte devlet desteğine, kütüphanelere ve eğitim kurumlara sahip olmayan Alevi-Bektaşi toplumunun inanç sistemini doğrudan ele alan yazılı kaynaklardan çok azı, buna karşın zengin sayılacak bir sözlü kültür ve edebi eser külliyatı günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak bu kaynakların önemli bir kısmını oluşturan şiir türünde kaleme alınmış edebi kaynaklar, yapıları gereği mesajlarını soyut olarak vermekte, bu da araştırmacıları, söz konusu eserlerinin içeriğini yorum yoluyla anlamaya mecbur bırakmaktadır. Yorum ise ister istemez her yorumlayanın kendi anlayış ve birikimini yansıttığı için, sonuç olarak bizi yaklaşık bir gerçekle karşı karşıya bırakmaktadır. Şiir, sanatın belki de en soyut türlerinden biridir. Kullandığı dilin yoğun metaforlar, semboller içermesi- hele ki bir inanç sisteminin kuramsal yapısını iletme, işleme yükümlüğünü üstlenmişse- şairin hangi mesajı verdiğini tam olarak, yani yazarın murat ettiğiyle birebir örtüşen şekilde ortaya koymayı güçleştirmekte hatta bazı durumlarda imkânsızlaştırmaktadır. Öte yandan denilebilir ki, şiiri kaleme alan kimi zaman coşkusunu dile getirirken kendi sezgisel dünyasını da yansıtmakta, zaman zaman da şiirin biçimsel kurallarına uymak için kendi gerçek niyetiyle kaleme aldığı metin arasında çelişmeyi dahi göze almaktadır. Bu şartlar altında, bu şiirlerden- ki bunlar çoğunlukla deyiş formunda kaleme alınmıştır- yola çıkarak Alevi-Bektaşi inancının evren, Tanrı ve insan anlayışını tam olarak ortaya koymak ancak araştırmacının kendi kişisel görüşünden çokça etkilenen bir yorumu olmaktan ileri gidemeyecektir. Yorumun keyfi şekilde yapılamayacağı, belirli bir yönteme yaslanması gerektiği de açıktır. Bu nedenle, Dilthey'in hermeneutik ve Derrida'nın yapısöküm kavramlarını kısaca anmanın yerinde olacağını düşünüyorum.

---

[39] Kehl-Bodrogi, **a.g.e**, s.129.

Zihnin nesneleştirmelerini anlama süreci içinde geçen şeyleri analiz edebilmek için, Dilthey 'hermeneutik' adlı disiplini kurar.[40] Dilthey'e göre hermeneutik yöntemin son amacı, yazarı, *onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır*.[41] Bir metnin gerçek içeriğini ortaya koymak, öncelikle metinde kullanılan dilin tarihsel bir analizini gerekli kılar. Çünkü, her sözcük ancak, döneminin zihinsel yapısının ışığında, tarihsel bir olgu olarak ele alındığı taktirde, metinle ilişkisinin gerçek bir tanıma kavuşur. Bu yapıldığı zaman ancak, söz konusu anlamlar sayesinde o dönem ya da çağa egemen olan tinsellik kavranabilir.[42] Bu anlamları ortaya çıkaracak olan yöntem de bir tür anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutiktir.

Derrieda, nihai ve değişmez bir yorumun olamayacağını savunur: "Anlam bağlamsal olup, oyunun dilsel kural ve uzlaşmalarından doğar. Bu nedenle, dil bizde, içimizde ikamet etmez, bir dil içinde ikamet ederiz."[43]Ahmet Cevizci'ye göre, Derrieda, bir yandan dilin zamansal bir süreç olduğunu, dilin son derece oynak bir konu olup, onun hiçbir öğesinin mutlak ve değişmez bir biçimde tanımlanamayacağını, dilde her şeyin izini sürebileceğini savunurken, diğer yandan da diğer bir şeye indirgenemez aşırılıklarını, çoklu bir anlam oyunu olarak görüp önemsemiştir.[44] Bu açıdan bakıldığında, bir metnin içeriği durağan bir yapı arz etmez, aksine o sabit bir varlık olarak değil sürekli oluş içinde olan tarihsel bir olgu olarak karşımıza çıkar. Linge'in de öne sürdüğü gibi, yanlış anlama, sözcük anlamlarında, dünya görüşlerinde vs, yazarı yorumcudan ayıran zaman dilimi içinde vuku bulan değişmelerden dolayı, doğallıkla ortaya çıkar. Araya giren tarihsel değişmeler, sonuçları tesirsiz hale getirmedikçe, anlamayı kaçınılmaz olarak güçleştirecek bir tuzak meydana getirir.[45]Bir eser, bir bakıma her okuma eyleminde yeniden yazılır; bunun anlamı eserlerde içerili 'varlık kazanmış'sabit bir anlamın olamayacağıdır. Richards'a göre yapıbozum, masum bir gözün olmadığını ifşa eder.[46] Sonu gelmeyen

[40]David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya,** Çev. Ahmet Cevizci, 1.bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s.120

[41]Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** Çev. Doğan Özlem, 1.bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.107.

[42] Cevizci, " Hermeneutik", **a.g.e,** s.413.

[43] Akt., Cevizci, " Derrida, Jacques", **a.g.e,** s.218.

[44] "Yapısalcılık", Cevizci, **a.g.e,** s.916.

[45] Akt., West, **a.ge**, s.121.

[46] Richards, **a.g.e,** s.62.

bir temsiller dünyasına maruz kalan insanlar, dünyaya ancak işaretler aracılığıyla dolaylı olarak erişim sağlarlar. Hiçbir zaman masum göz yoktur.[47]

İslam kültüründe yorum konusuna hâkim olan iki bakış açısından söz etmek mümkündür. Bunlardan biri ağırlıkta Sünni mezhebinin temsil ettiği *zahiri* yaklaşım, diğeri ise tasavvufi /mistik İslam'ın temsil ettiği *batıni* yaklaşımdır. İlk yaklaşım fakih ve kelamcı olarak bilinir. İan Almond, İbn Haldun'un kelam algılayışı için 'İman esaslarının korunmasında ve orta yoldan sapan yenilikçilerin çürütülmesi için rasyonel delillerle itiraz etmeyi kapsayan bir ilim," [48] dediğini belirtir. Esposito'ya göre Batıni akım ise, "Kur'an'ın ilettiği mesajların lafzi yönüyle yetinilmemesi, bu mesajların ardında gizlenen mananın"[49] kavranması gerektiğine inanan bir tutumdur.

Fakih ve kelamcılar Allah'ın gündelik hayatı tanzim etmek için vazettiği kuralları bulmak ve bunları rasyonel bir biçimde kavramak üzerinde yoğunlaşmışken, mistikler Allah'ın gerçekliğine aracısız ve şahsi tecrübelerle ulaşmaya çaba sarf ettiler. Lapidus, "Dini bir anlatımla bu çaba, ilahi varlıkla bütünleşme arayışıydı,"[50] ifadesini kullanır.

Alevi-Bektaşi inancının çeşitli kültürlerden, inançlardan ve felsefi akımlardan beslendiğine daha önce işaret etmiştim. Ancak, İslam mistisizminin felsefi kaynaklarının neler olduğuna dair yapılan analizlerde, bu akımın ağırlıklı olarak neoplatonizmin (Yenieflatonculuk)'den etkilendiğine dair yaygın bir kanaat vardır. Özellikle de Alevi-Bektaşi öğretisindeki *İnsan-ı Kâmil* kavramının büyük oranda bu akımdan etkilendiğini belirtilmektedir. Bu görüşte büyük bir haklılık payı olmasına rağmen, yakın zamanlarda bu düşünce akımının Spinozacı bir perspektiften yorumlama çabaları ivme kazanmıştır. Ben de bu yeni yönelimin, Alevi-Bektaşi öğretisini anlama çabamızda bize daha fazla imkân sağladığını düşünüyorum. Özellikle de Deleuze'nin Spinoza felsefesini ele alış tarzı, bunun yanı sıra Nietzsche ve Bergson felsefelerini bir bütün olarak yorumlayarak ortaya koyduğu kavramsal çerçeve, bu konudaki güçlükleri aşmamız anlamında bize uygun imkanlar

---

[47] **A.e** s.64.
[48] Akt. Ian Almond, **İbni Arabî ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm**, Çev. Kadir Filiz, 2.bs, Ayrıntı Yayınları, 2016, s.28.
[49] John L. Esposito, "Batın", **Oxford İslam Sözlüğü**, Çev. Nurullah Koltaş, 1. bs, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s.47.
[50] İra M. Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, 1. Cilt, Çev. Yasin Aktay, 4.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s.168.

sunmaktadır. Bu kavramlar arasında *içkinlik* kavramı merkezi önemdedir. Zira takip eden paragraflarda daha detaylı şekilde ele alacağımız üzere, bana göre Alevi-Bektaşi öğretisi *aşkınlığı* reddeder. Daha açık bir ifadeyle, bu inanç grubunda biri Tanrısala, diğeri ise yaratılanlara ait iki farklı töz öngörülmez. Bunun tezimiz açısından önemi, bu topluluk içerisinde insanların, yaptıklarının hesabını verme sorumluluğunu başka bir evrenin yargılama makamlarına bırakılıp bırakmayacağı meselesi yönündedir.

Spinoza zihinle beden arasındaki ilişkinin kavramsal güçlükleriyle mücadele eder. *Etika*'nın birinci bölümünde, "Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının (*connexion)* aynıdır,"[51] der. May'a göre Spinoza, on dördüncü önermenin sonucuna açıklık getirebilmek adına birden fazla tözün olabileceğini reddetmeyi amaçlar: "*Tanrı'dan başka herhangi bir töz var olamaz ve kavranamaz.*"[52] Spinoza bu önermesini şöyle yorumlar:

> "Bundan şu sonuç çıkak ki, Tanrının düşünme gücü, onun tesir etme işindeki edimli (*actuel*) gücüne eşittir. Yani Tanrının sonsuz tabiatından şekilsel olarak çıkan her şey, Tanrı fikri ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrıdan çıkar."[53]

Spinoza'ya göre tek bir töz vardır, var olan her şey o tözün görünümüdür: Tanrının sonsuz tabiatından şekilsel olarak çıkan her şey, Tanrı fikri ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrıdan çıkar.[54] Her şey tek bir cevhere aittir. Varlıkların kendilerine göre tözleri, bu tözlerin kendi aralarında hiyerarşik bir konumlanışı yoktur. Sonsuz bir zihince cevherin özünü kurmak üzere tasarlanabilen her şeyin yalnızca tek cevhere aittir.

Yaşam her yerdedir çünkü var olan tek tözün kıvrımları, açılımları ve yeniden kıvrımları her yerde mevcuttur. Aslında töz kıvrılma, açılma ve yeniden kıvrılmadan ibarettir.[55] Demek ki tekil özler özün kıvrımlarından ibarettir. Öz bir oluş içinde sürekli kıvrılıp açılarak tekil özlere hayat verir. Töz, içkin olmayı sürdürdüğü sıfat ve kipleri içinde kendisini kıvırır, açar ve yeniden kıvırır. Töz kendini kıvırıp açarken daima bu kıvrımların içinde kalır. Varlık tek-anlamlıdır: katmanlar, düzeyler ya da varlık türleri

---

[51] Spinoza, **Etika,** Çev.Hilmi Ziya Ülken, 3.bs, Ankara, Dost Yayınevi, 2009, s.82
[52] Todd May, **Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?** Çev. Sercan Çalcı, 1.bs, İstanbul, Kolektif Kitap, 2017, s.52.
[53] Spinoza, **a.g e**, s.,83.
[54] **A.e**
[55] May, **a.g.e**, s.62.

arasında hiçbir ayrım yoktur; burada aşkınlık yoktur sadece içkinlik vardır.[56]Yaşamın her yerde olmasının sebebi, evrenin davranış biçiminin ifade olunması ve evrenin tözünün bir şey değil bir süreç olmasıdır.[57]

Ancak burada da yaradılış meselesine yaklaşımlar arasında kimi ince farklılıklar olduğuna dikkat çekmek isterim. Bunların başında sudûr kavramı gelmektedir. May'in ifadesiyle, önümdeki malzemeye sadece şekil verebilen değil, aynı zamanda o malzemenin tecelli etmesini de buyurabilen bir sanatçı olsaydım yaratımla meşgul olurdum. Buna karşılık sanatım eğer benim vücudumdan çıkarsa sudûrla ilgilenirim.[58]

May, geleneksel felsefede 'varlık'ın, 'oluş'un karşısına konulduğunu, buna göre varlığın süregiden, altta yatan, sabit duran, öte yandan oluşun, süreksiz, değişken, kararsız ve bu yüzden varlığa göre daha dayanıksız, [59] olarak ele alındığını belirtir.

Ama her şeyin aynı cevher olduğu, 'varlığın' değil 'oluşun' söz konusu olduğu bir evrende çokluğu, farkı nasıl izah edeceğiz? Deleuze Spinoza'nın görüşlerini yorumlayarak bunu, , bizlerin Tanrı'nın kudretinden payını almış birer kudert derecesi olduğumuz şeklinde yanıtlar. [60] Kudret derecesinden kasıt, edip- eyleme gücüdür. Demek ki tekil özler birbirinden birer edip- eyleme derecesi olarak farklılaşırlar:

> "Ben bir kudret derecesiyim ve işte bu anlamda ezeli-ebediyim. Hiç kimse başka birisiyle aynı kudret derecesine sahip değildir ...bu bir niceliksel bireyleşme anlayışıdır. Ama bu özel bir niceliktir, çünkü bir kudret niceliğidir…Ben Tanrı kudretinin bir derecesiyim; bu demektir ki ben ezeli-ebediyim…Bir kudret derecesi bir maksimum ve bir minimum arasındaki farktır. İşte bu nedenle bir yeğin nicelik söz konusudur. Bir kudret derecesi kendi başına bir fark demektir."[61]

Ortodoks İslam'a göre (ki bu kelamcı yorumdur) evren var olmadan önce sadece Tanrı vardı. Yaratan ve yaratılan bu anlayış çerçevesinde ardışık bir biçimde, bir hat boyunca el alınır. Tanırı varlığı ile onun yarattıkları arasında ortak bir özden

---

[56] **A.e**., s.60.
[57] **A.e**, s.62.
[58] **A.e,** s.53.
[59] **A.e**, s.85.
[60] Bkz.Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders,** Çev.Ulus Baker, 1.bs, Kabalcı Yayınevi, 2008, s.75.
[61] **A.e**, s.78.

bahsedilemez. Buna karşın mistik batîni yoruma göre tüm varlık aynı tözden yaratılmıştır.

Eyüboğlu Aleviliğin Yenieflatunculuk'tan etkilendiğini belirterek bu yaklaşımı şu şekilde ifade etmiştir:"Plotinos'a göre, 'ruh' yüce bir 'güç'tür, bir 'öz'dür, bütün evreni kaplamış, doldurmuştur. Bütün tek tek 'ruhlar', bireysel (ferdi) ruhlar ondan türemiştir, ondan 'çıkmıştır.'"[62]Lotinos'a göre, "şeyler Tanrı'dan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, *sudûr* eder (vurgu eklendi)."[63]

Deleuze Spinoza'nın felsefi yaklaşımını analiz ederken, "Kaynak teşkil eden neden, ilk neden sudur nedeni miydi, içkin neden miydi, yaratıcı neden miydi, yoksa başka bir şey meydi?"[64] diye sorar. Spinoza'nın *Etica*'sını yorumlayan Deleuze'a göre bu sorunun yanıtı "Tanrının, sudur nedeni olarak ele alınması," [65] olabilirdi. Deleuze, sudûr ile içkin sebep arasında bir "akrabalık" olduğunu ifade eder. Her ikisi de kendi içlerinde kaldıkları halde üretirler.[66] Yaratıcıyla aynı cevherden oldukları için sudûr ve içkin sebep tözü tek bir tür olarak kavrar.[67]

Alevilik-Bektaşilik öğretisinde tözün tek bir tür olarak kavrandığı ileri sürülebilir. Eyüpoğlu, Alevi -Bektaşi inancındaki 'yaradılış' meselesini bir ışık olan tanrının özünden dışa doğru taşmak[68] şeklinde ifade ederek, Tasavvufta, İslam düşüncesinde "sudûr" denen bu "fışkırma" olayı bir "yoktan varolma" anlamına gelmediğini, Varlık kavramı altında toplanan bütün nesnelerin Tanrı özünden, "nur"dan "fışkırma" sonucu ortaya çıkıp bilinen biçimlerini kazandığını[69] bize aktarır.

Başka bir dünya olmadığı fikri, Aleviliği kendi sosyal gerçekliği üzerine yoğunlaşmaya yöneltmiştir. Alevilik inanç sistemi içinde ahiret inancı ihmal edilecek derecede önemsiz bir yer işgal eder. İnsanın kendini var etmek zorunda olduğu içinde yer aldığı maddi dünyadır. Bu yüzden Aleviler için *mutlak hakikate*, Tanrıya ulaşmanın yolu şekli ibadetler olan namaz, hac, oruç gibi ritüelleri değil, kalbinde tanrı

[62] **A.e**, s.100.
[63] Cevizci, "Yeni-Platonculuk," **a.g.e**, s.929.
[64] Deleuze, **Spinoza…,** s.93.
[65] **A.e**, s.93-94.
[66] **A.e**, s.54.
[67] **A.e.**
[68] İsmet Zeki Eyüpoğlu, **Bütün Yönleriyle Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi**, İstanbul, Der Yayınları, 1997, s.30.
[69] Eyuboğlu, **Alevilik...,** s.101.

sevgisini yeşertmek, ahlaki temizlik ve kendini bilmeyle mümkündür. Bu yüzden Aleviler, "kendini bilen tanrıyı bilir" diye ifade ederler.

Kehl-Bodrogi göre, Alevi dindarlığı büyük ölçüde sosyal gerçekliğe uyum sağlamaya yöneliktir. Aleviler törensel ibadet şekillerini değil, toplumsal gündelik yaşamı inançlı olmanın kriteri sayarlar.[70] Görünüşe göre kendini dış dünyadan izole etme ve grup olarak var olma çabası Kızılbaşların / Alevilerin, teolojik spekülasyonlara ve biçimsel dini kurallardan daha fazla günlük yaşamda ustalaşmaya ağırlık vermelerini beraberinden getirmiştir. İnanç sistemlerinde Tanrı, toplumun dini liderlerinden yani dedelerden ve insanlar arası ilişkilerden daha geri plandadır.[71]

2- Ali Kavramı

İsminin kökeninin dahi ondan geldiği iddiaları göz önünde bulundurulursa *Ali* isminin Alevi inancında ne derece önemli olduğu kolayca anlaşılabilir. Ancak Ali kavramının Alevi inancındaki yeri, dördüncü halife olan ve Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali'den daha fazlasını ifade ettiğini, sadece İslam tarihçilerinin İslam'daki kimi ayrışmaları izah ederken başvurdukları bir olgunun çok daha ötesine taştığını; kendisine yüklenen felsefi ve teolojik anlamlarla paradigma olarak bu inancın içinde merkezi bir konum işgal ettiğini belirmek gerekir. Bu açıdan bakılınca, Ali kavramını analiz etmeden Alevi-Bektaşi inancının tam olarak anlaşılmasının mümkün olmadığı açıktır.

Piri Er, Anadolu Aleviliğinde aynı kavramla iki Ali'nin nitelendirildiği, birinin gerçek birinin mitolojik olduğunu, bu ikincisinin, Anadolu Alevi'sinin düşünce dünyasında yaratılmış ve yüceltilmiş bir Ali[72]olduğunu belirtir. Alevi edebiyatında, ibadetinde ve yaşayışında Ali, kişi olmaktan uzaklaştırılmış, bir kavram haline gelmiştir.[73] Anadolu Aleviliği (Balkanlar da dâhil olarak) Hz. Muhammed ya da Hz. Ali'yi zaman ve mekân içinde dinsel işlevler yüklenen tarihsel kişilikler olarak değil, zaman ve mekânı aşan, soyut kişiler, aşkın semboller olarak görür.[74] Ancak, Alevi

---

[70] **A.e**
[71] **A.e.**
[72] Er, **Yaşayan...,** s.11-12.
[73] Çınar, **a.g.e,** *s.* 57.
[74] Çamuroğlu, **Değişen…,** s. 123.

inancına ilişkin veriler, özellikle de bu konudaki beyanlar analiz edilirken, bir şeye dikkat edilmelidir. O da ifadelerin ‘yanlış anlaşılmaktan’ kaçınmak için bilerek ‘çarpıtılmış’ söylemler mi olduğu, yoksa kişinin kendi gerçek fikrini mi yansıttığı çoğu zaman birbirine karışıyor oluşudur. Kehl-Bodrogi topluluk üyelerinin, Ali'nin tanrısallığı ile ilgili sorular açıkça inkâr edilmese de genelde kaçamak cevaplarla geçiştirdiğini[75] belirtir.

Alevilikteki Allah -Muhammed- Ali üçlemesi kimi zaman Hıristiyan inancındaki Baba-Oğul-Ruh inancına dayanmıştır. Arapça ‘teslis’ diye nitelenen bu durum Eyüpoğlu'na göre Hıristiyan dininde üç Tanrı niteliği taşıyan Baba-Oğul-Ruh özdeşliğinin değişik anlamda bir yorumudur.[76] Bu üçlemenin Alevi geleneğinde, -özellikle de Alevi geleneğinin en koyu tutucuları olan "galiye" diye bilinen kolu açısından-, Ali'nin tanrılığı sorununda saklı olduğunu belirten Eyüpoğlu, galiye koluna bağlı birçok ozanın Ali'nin tanrılığı temasını işlediğini, tanrının İnsan-ı Kamil olan Ali'nin cisminde zuhur ettiğine inanıldığını belirtir.[77]

Allah sözcüğü hem görünmeyen hem görünen şeyleri kapsadığını belirten Birdoğan Allah Muhammed Ali" insanlığın son noktası[78] olduğunu ileri sürer.

Burada ileri sürülenler analiz edildiğinde, Ali'nin Allah ve Muhammed'den sonra geldiği, ayrıca aynı terim içinde ifade edilen bu üç ismin özellikli bir sıralamada korunduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak, öğretinin gerek metinlerinde gerek deyişlerde gerekse mitolojik kaynaklarında, bu üç ismin bir kavram halinde telaffuz edildiği, üç kavramın da aynı terim içinde eridiği, onları gerek değer olarak gerek zaman olarak eşitlendiği açıkça izlenmektedir.[79] Ayrıca Ali kavramının Muhammet kavramından gerek nitelik olarak gerekse zamansal bağlamda daha üstün bir statüye yerleştirildiği de yine aynı kaynaklardan anlamak mümkündür. Kehl-Bodrogi, Alevilerin bir taraftan Muhammet ve Ali olarak tezahür eden Tanrı'nın birliğini kabul ederken, diğer taraftan Ali'nin bir olan Tanrı'yla özdeş olduğunu[80] düşündükleri saptamasında bulunur.

[75] Kehl-Bodrogi, **a.g.e**, s.134
[76] Eyüpoğlu, **Alevilik...,** s.64
[77] **A.e,** s.67.
[78] Birdoğan, **Anadolu'nun…,** s.,302.
[79] Kehl-Bodrogi, **a.g.e**, s.127.
[80] **A.e,** s.130-131.

Burada mitolojik Kırklar Meclisi anlatısından bahsetmenin konuya açıklık getireceğini düşünüyorum:

> "Göğe yükselişi sırasında Muhammet, kükreyişiyle onu ürküten bir aslanla karşılaşır[81]. O anda aslana yüzüğünü vermesini emreden bir ses işitir. Muhammet söyleneni yapar. Bunun üzerine aslan sakinleşir ve Muhammet yolculuğuna devam eder. Muhammet göğün en yüksek katında bulunan Tanrı'nın makamına vardığında, Tanrı ile Muhammet arasında doksan bin sır üzerine bir sohbet gerçekleşir. Bu sırların otuz bini şeriata (şeriatın bekçisi olan Muhammet'e) verilir. Geriye kalan altmış bini Ali'de sır olarak kalır (sırroldu). Sohbetin sonunda Muhammet, Tanrı'dan, konuştuğu kişinin, orada olduğu süre boyunca arkasında durduğu perdeyi açmasını diler. Tanrı, Muhammet'in dileğini gerçekleştirir ve Peygamber, perdenin arkasında Ali'yi görür. Tanrı, makamından ayrılmadan önce Muhammet'e torunları Hasan ve Hüseyin'e götürmesi için üzüm verir. Sohbet sırasında orada bulunan Selman-ı Farisi geri dönüş yolunda Muhammet'ten bir üzüm vermesini ister. Yeryüzüne geri döndüklerinde kendilerini Kırklar olarak adlandıran grupla karşılaşırlar. Ancak Muhammet sadece 39 kişi sayabilir. Ama tam o anda Selman çıkagelir ve sayı kırka tamamlanır. Onlar sohbet ederken görünmez bir el Selman'ın üzümü ezerek soyunu çıkarır Kırklar'dan biri üzüm suyunu içer. Bunun üzerine hepsi birden çakır keyif olur ve dans etmeye başlarlar. Hepsinden daha fazla kendinden geçen Ali ortada raks etmeye başlar ve ağzından bir yüzük çıkarır. Muhammet, göğe yükselirken karşısına çıkan aslana sakinleşmesi için verdiği yüzüğü görür görmez tanır. Muhammet ilk kez o anda Ali'nin hakiki doğasının sırrına erer. Oysa o ana kadar onu sadece peygamberliğin ortağı olarak görmüştür."[82]

Bu anlatıda da açıkça anlaşılıyor ki, Alevilikteki mitolojik Ali, Muhammet'ten üstün vasıflara sahiptir. Anlatıya göre gerek Muhammet'in yükselişinden önce Tanrı katında oluşu, gerekse sırların çoğuna vakıf olması bunu göstermektedir.[83]

---

[81] Bu mitolojik anlatının başka bir versiyonu Aleviliğin önemli yazılı kaynaklarından olan ve İmam Cafer-İ Sadık'a ait olduğu iddia edilen Buyruk adlı eserde yer almaktadır. Bkz. **Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu**, 3.bs, Haz. Fuat Bozkurt, Kapı Yayınları, 2006, s.13-18.

[82] Kehl-Bodrogi, **a.g.e**, s.118-119.

[83] Bir başka mitolojik hikâyede, Muhammet ve Ali arasında daha dengeli, sanki birbirlerine eşitmişler gibi bir izlenim verilmektedir: Muhammet, göğe yükselip Tanrı'nın yüce makamına ulaştığında, Cebrail onu "hoş geldin" diye selamlar. Cebrail onu onurlandırırken Muhammet oturuyordur. O anda Ali çıkagelir ve Muhammet onu (saygıyla) selamlamak için olduğu yerden ayağa kalkar. Cebrail bunu gördüğünde çok kederlenir ve kendi kendine şöyle der: " Ben ki ona Tanrı'nın buyruklarını aktarır, kitapların sayfalarını taşırdım. Buna rağmen o, Ali'yi beni onurlandırdığından daha fazla onurlandırıyor." Peygamberlik gücü sayesinde Muhammet Cebrail'in düşüncelerini okur ve ona sorar: " Ey Cebrail, ömrün kaç yıla dayanır?" Bu soruya Cebrail şu yanıtı verir: " Ey Tanrı'nın elçisi, bunu tam olarak bilemiyorum ama şunu söyleyebilirim ki, her otuz bin yılda bir kez gökyüzünde bir yıldız doğar ve işte ben o yıldızın doğuşunu otuz bin defa gördüm." Bunun üzerine Tanrı'nın elçisi sorar: " Ey Cebrail senden daha yaşlı bir melek var mıdır?" Cebrail Mikail'in daha yaşlı olduğunu söylediğinde Muhammet ondan Mikail'i çağırmasını ister. Muhammet az önce Cebrail'e sorduğu sorunun aynısını Mikail'e yöneltir ve Mikail otuz bin yılda bir kere görünen yıldızı yetmiş bin defa gördüğü yanıtını verir. Bu cevabı işittiğinde Muhammet, Mikail'den ondan daha yaşlı olabileceğini öğrendiği İsrafil'i çağırmasını ister. İsrafil, aynı yıldızın doğumunu doksan bin defa gördüğünü söyler. "Ey İsrafil" diye haykırır Muhammet ve sorar: " Uzun ömrün boyunca anlamlandıramadığın şeyler oldu mu?" "Ey Tanrı'nın

*Buyruk'*ta değinilen ve Hz. Muhammed'in söylediği ileri sürülen "Biz Ali ile aynı nurdanız", sözleri Aleviler arasında değişik yankılar yapar. Kimi Alevi dedelerine göre, Muhammed ile Ali aynı kişidir. Onlar hiçbir zaman ölmemişlerdir. Daha sonra değişik adlarla dünyaya gelmişlerdir. Dönüşümcülük kuramından etkilenen bu savın başka bir kanıtı da Hz. Ali'nin kendi cenazesini götürmesidir. Bu söylence şöyledir:

> "Hz. Ali ölümünden kısa bir süre önce oğulları Hasan ve Hüseyni yanına çağırır, öğütlerde bulunur. Öldüğünde cenazesini alıp götürmek üzere yüzü peçeli birinin geleceğini, cenazesinin ona teslim edilmesini buyurur. Kısa süre sonra Hz. Ali ölür. Gerçekten de yüzü peçeli bir adam gelir Cenazeyi deveye yükleyerek alıp götürür. Hasan ile Hüseyin kuşkulanırlar. Merakla devecinin arkasından giderler. Devecinin kimliğini görmek isterler. Deveci yüzündeki peçeyi kaldırır. Deveyi götürenin babaları Ali olduğunu görürler."[84]

Çamuroğlu Bektaşiliğin Muhammed ve Ali'sinin belirli ilkeleri ifade eden birer sembol, önde gelen iki arketip olduğunu ileri sürer.[85] Buna göre, Allah, Muhammed, Ali tek bir nurdur. Aşamalar açısından insanlığın en yüce ve en son noktasıdır. Bu, Hakk'ın tam ortaya çıkışı demektir. Hakk'ın her sıfatta ve sıfatla görüntülenmesidir.[86]

Sadece Anadolu Aleviliğinde değil, Ali kavramı Nusayri Aleviliğinde de tarihi şahsiyet olan Hz. Ali'yi aşan bir manada ele alınmıştır. Nusayri Alevi inancına göre, "varoluşun yoktan değil Mânâ'nın [Allah] iradesiyle derece derece onun nurundan çıkmayla gerçekleştiğine, batın olanın asıl olduğuna, insanın ilahi nurdan bir parça taşıdığına"[87] inanılır. Bu husus Nusayriler tarafından sıklıkla "Ali nur ehline nur, beşere beşer olarak görünür," sözüyle ifade edilir.[88]

Nusayriliğe göre "Mânâ Zahir Âlem'e son tecellisindeki adıyla Ali b. Ebu Talib'in, [yani Hz. Ali'nin] insan görünümünde insanların karşısına çıkmış olsa da ilahi özelliklerinin hiçbirini kaybetmediğini savunur. Nusayri metinlerindeki ifadeyle

---

elçisi" diye karşılık verir İsrafil, " ömrümün başlarında kocaman, sınırı olmayan bir meydan görmüştüm. Meydanın bir yerinde nurdan bir topla oynayan iki atlı vardı. Ey Muhammet, bunu gördüğüm anda hayrete düştüm. Atlıların kim olduklarını bilmiyorum." Muhammet ona cevap verir: " Ey İsrafil, o iki atlı ben ve Ali'ydik. Tanrı'nın dergâhında şeriat topuna vuruyorduk."Cebrail, Muhammet'in bu sözlerinde teselli bulur. Muhammet, meleğe peygamber gözleriyle (nübüvvet gözleri ile) bakar ve ikisi birbirlerini anlarlar. Cebrail aynı gizli dille (hafi dille) Muhammet'e, Ali'nin büyüklüğünü kavradığını iletir ve ondan af diler." Bkz. Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.121-122

[84] Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, 1.bs, Yön Yayınları, Mayıs, 1990, s.98.

[85] Reha Çamuroğlu, **Dönüyordu-Bektaşilikte Zaman Kavrayışı**, 3.bs, Doğan Kitapçılık, 2000, s.67.

[86] Bkz.Birdoğan, **a.g.e**, s.302.

[87] İnan Keser, **Nusayri Alevilik-Tarih, İnanç, Kimlik**, 1. bs, Karahan Kitabevi, 2013, s.82.

[88] **A.e**, s. 68, (81) nolu dipnot.

'İlahın kendisi olan Ali, bölünmez, parçalanmaz, taksim edilemez, sayılamaz. O doğmamıştır, doğurmamıştır' ve ona insansı özellikler atfetmek en büyük günahtır."[89]

3- Allah Algısı

Daha önceki bölümlerde Alevi inancının bir *içkinlik* düşüncesine yaslandığını ileri sürmüş, iddiamı Deleuze 'un Spinoza felsefesini yorumlarken kullandığı kavramsal çerçeveye dayandırmıştım. Buna göre, Tanrı ve yarattıkları aynı özden meydana gelmektedir. Ancak var olan her şey bir kudret derecesiyle farklılaşmakta, varlıklar birbirlerinden özgün kudret dereceleriyle ayrılmaktadır. Hiçbir kudret derecesi bir başkasına benzemez. Bir varlık felsefesinden değil, bir oluş felsefesinden bahsedebiliriz. Her şey bir oluş halinde, kıvrılıp, düzelip, tekrar kıvrılmaktadır. Varlık gibi görünen şeyler, aslında aynı özün birer kıvrımından başka bir şey değildir. Tekil özler sadece birer kudret derecesidir. Öyleyse, Tanrı dışındaki şeyler nasıl var olur? Bu bir yaratım faaliyeti miydi, yoksa sudûr muydu? Tasavvufta yaratılışın kimi zaman *sudûr* şeklinde olduğuna dair fikirler var ise de genel anlamda, Spinoza felsefesinde olduğu gibi, varlıklar arasında aşkın bir farklılığın varlığının reddedildiği, tüm varlığın aynı cevherin bir görünümü olduğu fikrinin yaygın olduğunu belirtmiştim. Bunun aksine Sünni ekol, Tanrısal özün diğer varlıkların özünden farklı olduğunu, her varlığın kendi özünce yaratıldığını ileri sürer ve aşkın bir evren anlayışı tarif eder. Bu görüşe göre, Tanrı diğer tüm şeyleri yaratmıştır, her şeye kendi öznel özünü vermiştir. Bütün varlık kendi özüne göre sıralanan bir silsile üzerinde yer alır. Bu inanç sisteminde her cismin kendi özüne göre, konumu ve zamanı vardır. Var oluş düz bir hat üzerinde, ardışık ve hiyerarşik olarak ele alınır.

Alevi-Bektaşi inancının da beslendiği tasavvuf düşüncesinde Tanrı anlayışı bir hadise dayandırılır: "'Allah, insanı kendi suretinde halk etmiştir' hadisine uygun olarak Âdem, Tanrı'nın bütünsel imgesi ve ilk tezahürüdür. Böylece Adem'in Tanrı'yı yansıtan varlığı, tanrısal formun, Tanrı'nın imgesinin evrendeki sürekliliğini gösterir."[90] Buna göre, tanrı, bilinme isteğiyle evreni yaratmaya yönelmiştir: "Ben gizli

---

[89]**A.e**, s. 69.
[90] Ömer Tecimer, **Hurûfîlik**, 1.bs, Plan B Yayıncılık, 2008, s.57.

bir hazine idim, bilinmeyi murat ettim."[91] Bu hadise göre, Tanrı varlıkları kendini görünür kılmak için yarattı; diğer bir deyişle varlık Tanrının aynasıdır. Ancak insan burada yine de ilk sırada konumlandırılmıştır. Buna göre insan, kimi sınavlardan geçerek olgunlaşıp İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşır ve işte o seviyede bütün fazlalıklardan, hatalardan, lekelerden sıyrılıp kendi suretinde Tanrı'yı görür. Tasavvuf düşüncesine göre doğa ve evren, Tanrı'nın kısmen de olsa yansımasıdır. Bu Tanrı anlayışına göre, "sonsuz sayıda sıfatları olan tek bir töz vardır".[92]

Şeyh Bedreddin inanç bakımından Alevi olmasa da Alevilerce sevilen, fikirlerine sempati duyulan tarihi bir şahsiyettir. Bedreddin'in düşüncelerine felsefi düzeyde bakıldığında Alevilikle aynı ekolden geldiği, köken olarak mistik düşünceye ve Yeni Platonculuk'a dayandığı görülecektir. Bu nedenle Bedreddin'in Tanrı'ya dair düşünceleri Alevi düşüncesine paraleldir. Bedreddin'e göre "Tanrı, zâtı bakımından her şeyden münezzehtir; fakat zuhura zâtî bir meyli vardır ki bu, zâtının iktizâsıdır; bu iktizâ zuhuru icâb eder. Her şey onun sıfatı ve sûretidir. O, her şeydedir; her şey ondadır."[93]

Mélikoff, bu öğretinin, Hurufiliğin kurucusu Feyzullah'ın müridi ve damadı âşık Seyyid İmâmeddîn Nesimi tarafından Bektaşiliğe ulaştırıldığını söyler. Âşık Nesimi, Bektaşilerin yedi büyük şairden biri saydıkları bir kişidir. Mélikoff,'a göre Hurufiliği öğretisinin temeli, insanın tanrılaşmasıdır.[94] Mélikoff, aynı inancın Kızılbaş Aleviler arasına ise Safevi Devleti Şahı, Şah İsmail aracılığıyla girdiğini iddia eder.[95]

Keser'in aktardığına göre [Arap Aleviliği olarak da ifade edilen c.g.] Nusayrilikte tarihi kimi insanların tanrı olduğuna değil, tanrının insani kavrayışa uygun, insan aklı için üretilmiş bir görünümle, ancak insan olmayan bir özle Zahir Âlem'e tecelli ettiğine inanılır.[96]

Bu aşamada, iki temel kavrama, Vahdet-i vücut ve Vahdet-i Mevcut kavramlarına işaret etmenin, konunun anlaşılması açısından merkezi önemde

---

[91] **A.e**, s.56.
[92] Sadık Erol Er, **Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi,** 1.bs., Çizgi Kitabevi Yayınları, 2012, s.194.
[93]Abdülbaki Gölpınarlı, **Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menakıbı**, 2.bs, Milenyum Yayınevi, 2008, s.105.
[94] İréna Mélikoff, "Bektaşi-Alevikerde Ali'nin Tanrılaşması", **Uyur İdik Uyardı-İréne Mélikoff,** 1.bs, Edt. Esat Korkmaz, Demos Yayınları, 2009, s.330.
[95] Karş. **A.e,** s.341
[96] Keser, **a.g.e**, s.68.

olduğunu düşünüyorum. Vahdeti vücut, varlık birliği anlamına gelir. Çamuroğlu bu hususu şu cümlelerle ifadeye kavuşturmuştur:

> "Vahdetivücut kavramını savunanlara göre, dünyada var olan her şey, Allah'ın sıfatlarını ortaya çıkışı, onun her şeyin üzerindeki gücünün belirişi olduğu için onda birleşir, onda vücut bulur. Her şeyi var eden Allah'tır. Bu nedenle o 'vücudu mutlak'tır... Vahdeti mevcut kavramına gelince konu biraz daha karmaşıktır ve tasavvufun bu yönelişi içinde olanlar ile resmi İslam arasındaki boşluk, birdenbire uçurum halini alır. Vahdeti vücuttaki 'varlık birliği', vahdeti mevcudda 'varlıkların birliği' anlamını alır. Buna göre Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün var olanların birliğidir. Bu var oluşun başı sonu yoktur. Oysa bu, resmi ya da ortodoks İslam'ın en temel inançlarından yaradılışa vurulan bir darbedir. Yaratmak ve yaratılmak bu inançta yok olmuştur."[97]

Buradan açıkça anlaşıldığı üzere, Vahdet-i vücut anlayışına göre, her şey Tanrı tarafında, ilahi bir plan ve amaca uygun olarak yaratılmıştır. Bu nedenle de her varlık, yaratanın kudretini yansıtır. Ancak burada tanrısal öz ile diğer varlıklar özü bakımından herhangi bir ortak noktaya sahip değillerdir. Varlıklar kendi varoluşlarında tanrısal kudretin yüceliğini yansıtsalar da nitelik olarak daha aşağı bir seviyede olan ve Tanrı tarafından takdir edilen bir cevherden yaratılmışlardır. Tanrının bulunduğu kat, aşkın bir kattır ve o kata ulaşmak ancak Tanrının takdiriyle mümkündür. O ontolojik seviyenin, varlık âleminin nitelikleriyle herhangi bir ortak yönü yoktur. Zamanı da nitelikleri de insan aklının sınırlarını aşacak derecede farklıdır. Oysa Vahdet-i mevcut fikrine göre, her şey aynı özden meydana gelmiştir. Tanrı varlığı bilinmek için, kendisine ayna olması için yaratmıştır. Bunların en başında da insan gelir. İnsan kendi eksikliklerinden sıyrılır da gerekli olgunluğa erişirse kendi suretinde Tanrıyı görür. Bu insan-ı kâmil mertebesidir[98] ve kaynağını Yeni Platonculuk felsefesinden alır. Yeni Platonculuğun önemli temsilcilerinden Plotinos'a göre "...Tanrı bir ışık kaynağıdır,'nur'dur. Güzellik, iyilik onun, Tanrı'nın görünüşüdür, o ışığın "nur"un parlayışıdır. Nesneler evreni (cisimler dünyası) ancak o ışığın parıltısıyla "güzel" olabilir. "Ruh" için yalnız "güzellik" düşünülmemeli, kendisine geçici olana, "maddeye" kaptıran, ona bağlanan bir 'ruh' ise 'güzel' değil 'çirkin'dir. Bu yüzden insan ruhunun, insan özünün "güzel" olabilmesi için geçici

[97] Çamuroğlu, **Değişen...**, s. 96-97.
[98] Bu konuyu, Aleviliğin İnsan Anlayışı bölümünde daha detaylı ele alacağım.

olana, maddeye gönül bağlamaması, duygularının tutsağı olmaması, boyuna o yüce ‘Bir’e, ‘Tanrı’ya yönelmesi gerekir.”[99]

Supiot, Hıristiyanlıktaki Vahdet-i Vücut öğretisini şöyle aktarır:

> "Mirasçısı olduğumuz bu yaklaşım *imago Dei*, yani insanın Tanrı'nın suretinde görünmesidir ve insan bu şekilde doğanın hâkimi olmaya çağrılır. Tanrı gibi o da tek ve bölünmez bir varlıktır; diğeri gibi o da Kelam'ın gücünü haiz hâkim bir öznedir ve son olarak insan da bir kişi, cisimleşmiş bir ruhtur. Ancak, Tanrı suretinde düşünülse bile, insan Tanrı değildir. Kendine özgü onuru kendisinden değil, Yaratıcı'dan kaynaklanır ve onu tüm diğer insanlarla paylaşır." [100]

Faik Bulut, bu düşüncenin Hint düşüncesinin tasavvufa etkileri Müslümanlarla Hintliler arasındaki ticari ilişkiler, Hint düşüncesinin etkilerinin açıkça görüldüğü Fars mistikleri ve Hindistan'a gidip orada bu düşünceyi doğrudan öğrenen sufiler aracılığıyla gerçekleştiğini[101] belirterek, Hinduizm (Brahmabizm)'in kutsal kitabı olan *Vedalar*'ın tefsiri sayılan *Vadenta*'nın öğretilerinin temel itibariyle *vahdet-i vücut*'tan ibaret uzantısı olan Budizm de, inziva, riyazet ve çile yoluyla Nirvana'ya ulaşmanın[102] mümkün olacağını iddia etmektedir.

Alevilik inancında velilik makamı tanrısal makamdır; veli sözcük anlamıyla da Tanrının dostu, arkadaşı demektir. Veliden istenen yardım, rahmet Tanrıdan istenmiştir. Alevilikte Tanrının insanlaşması, insan tanrı birliğinin, ya da Tanrının insanda görünüm alanına çıkması *(epiphaneion)*, bir çeşit nesneleşmesidir[103] bu. Bu yüzdendir ki Aleviler insanı kutsal sayarlar. İnsanı öldürmeyi “Allah’ın evini yıkmak” olarak tarif ederler.

4- İnsan Kavramı

Eyüpoğlu'na göre, "Sünni inançlarla bağdaşmayan bütün mezhepleri birleştikleri belli bir konu vardır. O da insanla Tanrı arasında bir öz birliğinin

---

[99] Eyuboğlu, **Alevilik...,** s.100.
[100] Supiot, **a.g.e**, s.38.
[101] Faik Bulut, **Horasan'dan Nasıl Geldik-Alevilerin Yol Hikayesi,** 2.bs, Kor Yayınları, 2018, s.244.
[102] **A.e**, s.244.
[103] İsmail Kaygusuz**, İslam İmparatorluk Tarihinde İktidar Mücadeleleri ve Aleviliğin Doğuşu**, 1.bs, Su Yayınları, 2005, s.79.

bulunduğu"dur."[104]Alevi-Bektaşi inancının da içinde yer aldığı İslam mistisizminin felsefi kaynağını oluşturan Plotinos'a göre insan Tanrının varlığından sudur etse de maddi dünyadaki varlık haliyle O'na ulaşamaz. Bu ancak bir arınmayla mümkündür. Zira insan ruhu maddi dünyanın zaaflarıyla kirlenmiştir. Ruh için kurtuluş, bedenin, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, kendisinin ve tüm varlıkların yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrı'yla birleşmesidir. Bu yükseliş kişinin ahlaki ve entelektüel erdemler geliştirmesini gerektirir.[105] Buradan Alevi-Bektaşi inancındaki İnsan-ı Kâmil kavramına ulaşıyoruz. Buna göre, insan yaradılışı itibariyle Tanrının varlığını yansıtan bir ayna olsa da bu kendiliğinden olmaz. Zira insan ancak kendi özüne, kendi saf haline dönebilirse bu ayna olma fonksiyonunu kazanır. İnsan, hırs, kin, mala düşkünlük gibi zaafları yüzünden kendi özünden uzaklaşmış, deyim yerindeyse, kirden hiçbir şey yansıyamayan bir aynaya dönüşmüştür. Her insan ruhunu temizleyerek yücele yücele O'na kavuşmalıdır.[106] Bu da İnsan-ı Kâmil mertebesidir.

Tanrının insanda görünüş alanına çıkması da belli olgunluk basamaklarına göredir. Bilgi bakımından en olgun insan Tanrıya en yakın olan Tanrılaşan bir varlıktır. Olgun insan (insan-ı kâmil) Tanrıdır. Bektaşi sembolizmine göre, tekkelerde ritüellerin icra edildiği bölümün eşiğinde duran koni şeklindeki sütun, insanın zaaflarından arınıp olgunlaşarak en yüksek mertebeye ulaşmasını sembolize eder. Bu sembolün tepe noktası, insanın olgunlaşma serüvenin de en yüksek mertebesi, yani Tanrı'ya kavuşma düzeyini sembolize eder. Bu aşamaya gelmiş, yani kendisine 'Enel Hak' deme hakkını kazanmış kişi, Alevi-Bektaşi mitolojisindeki Kırklar Meclisi'ne katılmayı da hak eder; başka bir ifadeyle Hz. Muhammed ve Hz. Ali seviyesine ulaşır. Bu sembolik sistemde, koninin en geniş kesimiyle, bu serüvenin birinci basamağında yer alan tüm insanlar ifade edilir. Buradan iki sonuç çıkar. Birincisi her insanın bu serüvenin bütün basamaklarını kat etmeye eşit olarak aday olduğu, ikincisi ise bunu çok az insanın başaracağıdır.

Alevi anlayışını teolojik lisana göre yoruma tabi tutarsak, Tanrının İnsan-ı kâmillerin cisminden görünür olduğunu, bu mertebeye ulaşmış fanilerin başında da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin olduğunu söyleyebiliriz. İnsan, yeryüzündeki biçimine

---

[104] Eyüpoğlu, **Alevilik...,** s.70.
[105] Akt. Cevizci, "Yeni-Platonculuk", **a.g.e**, s.929.
[106] Bedri Noyan, **Bektaşilik Alevilik Nedir**, 2.bs, Ankara, 1987, s.418.

girmeden önce, Tanrı'nın özünde söz olarak vardı. Tanrı konuşmaya başlayınca insan oluştu. Bu nedenle insan "konuşan Tanrı"dır.

Fena anlayışına göre insan, kendi insani zaaflarından sıyrılarak, başka bir ifadeyle insani niteliklerinin, benliğinin kölesi olmaktan çıkarak özgür olur yani tanrısal niteliğe kavuşur. Tanrılık iddialarının 'nitelikte birlik' hali olduğu, yoksa bunların Zat olan Tanrılık[107] iddiası olmadığı ileri sürülmüştür. Ünlü sofilerden Cüneyd-i Bağdadi'nin sufîlik için şunları söylediği rivayet edilir: "Allah'ın seni senliğinden öldürmesi ve kendisinden yaşatmasıdır." [108] Kâmil kelimesi, bir insanın insan olarak kazanabileceği tüm mükemmel özellikleri bünyesinde barındırmasıyla ortaya çıkan eşsiz hâli[109] ifade eder. İnsan-ı kâmil, eğitimlerden geçmiş, kendini yüklerinden tamamen arındırmış, 'kendisini bilme' derecesinde en yüksel makama ulaşmış bilge insan demektir.[110]

Alevi-Bektaşi felsefesine göre, yeryüzünün Tanrı'sı insanın kendisidir. Tabii ki, bundan kâmil insan, olgun insan kastedilmektedir. İnsanın gönlü Tanrı'nın evidir. İnsan siması Tanrı'nın özelliklerini taşır.[111] Bektaşi en üstün, olgun hale gelen insanı "o büyük sevgiliye [Tanrı'ya] en yaklaşmış kimse olarak sayar.[112] İnsanın olgunlaşması, yetkinleşmesi, tanrısal gerçekleri kavramasını sağlar: "Arınan kimse yetkinleşir, insan-tanrı-evren üçlüsünün özdeşliğini, gerçekte 'Bir' olduğunu kavrar; bu kavrayış sonucu 'Ben tanırıyım' diyebilir."[113] Hallac'a göre, "insan, aslında ilahidir. Allah, Ademi kendi suretinde yaratmıştır. Allah, ezeli aşkının suretini kendi Zatından yansıttı ki, Kendisi tıpkı bir aynada görür gibi müşahede eylesin. [114]

Noyan, Bektaşiliğin, tasavvuftaki sınıflandırmaya uyarak, insanları üç kategoriye ayırdığını söyler:

> "a) Avam: henüz karanlıkta bulunan, gerçekleri bilmeyen, hatta böyle bir konu olduğunu bile bilmeyen insanlar. Çoğunluk. b) Havass: Gerçeği arama yoluna girmiş olan seçkinler.

---

[107] Bender, **a.g.e**, s.106.
[108] **A.e,** s.107.
[109] Kasım Tatlılıoğlu, "Alevi/Bektaşi Öğretisinde İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Ahlak Gelişimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu**, Edit., Mehmet Yazıcı, 1. Cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, s.,526
[110] Kutlu, **a.g.e,** s., 75.
[111] Pehlivan, **a.g.e,** s, 24.
[112] Noyan, **a.g.e**, s.418.
[113] Eyüpoğlı, **Bütün Yönleriyle...,** s.31.
[114] Bender, **a.g.e,** s.105-106.

c) Hâssül-hâvass, İnsân-ı kâmil: Gerçeği bulmuş olanlar. Seçilmişlerin seçkini."[115] İnsan-ı kâmil'in "ruhunu, gönlünü temizlemiş olması, sevgiliden gayri her şeyi (Mâsiva) gönlünden çıkarması, benlikten kurtulması, nefsine hâkim olması gerekir. Bunun tek arac'ı AŞK'tır. Bu aşamaya ermek için ancak kâmil bir mürşide ulaşmak gerekir."[116]

Alevilik insancı için bir kimsenin bu serüvene attığı ilk adım ikrar verip bir mürşide bağlanması, yani inanca tam üye hakkı kazanmasıdır. Ancak, bu ilk adımı takip eden başka adımlar da vardır ki bu yol çok meşakkatli bir yoldur. Bu yolun teolojik ifadesi Dört Kapı Kırk Makam öğretisidir.

5.Alevilikteki Dört Kapı Kırk Makam Öğretisi

Bektaşi tarikat geleneğinin öğretisinin temel prensiplerinden biri olan dört kapı öğretisi, Anadolu Alevileri için de temel bir kılavuzdur. Ancak Anadolu Alevileri, bu prensiplerle ilgili teolojik spekülasyonlarından çok, inançta içerili etik ve sosyal değerlerle ilgilenirler.

Önceki bölümlerde üzerinde ayrıntılı durduğu üzere, Alevi-Bektaşi felsefesinde insan ile Tanrı aynı öze sahiptir. Yine bu öğretinin diliyle ifade edersek, insan Tanrının aynasıdır. Ancak kimi zaafları yüzünden, deyim yerindeyse bu aynanın yüzeyi 'kirlenmiş', bu yüzden bundan arınmadan bu kutsal görüntüye ulaşmak, bu seviyeye yükselmek mümkün değildir. Bunun için kimi aşamaları kat etmesi, kimi zaaflarından arınması gerekir. İşte Kırk Makam bu basamakları temsil ediyor. Buna ilişkin Alevi-Bektaşi yazılı kaynaklarının başında gelen *Buyruk* ve Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat* adlı eserinde geniş izahlar bulunmaktadır. Bu eserlerdeki açıklamalara dair tartışmalar konumuzun dışında kalmaktadır. Kehl-Bodrogi'nin isabetli yorumuyla, ilk kapı, zorunlu ortodoks öğretisini, ikincisi tarikatın gizli öğretisini, üçüncüsü Tanrı'nın mistik bilgisini ve son olarak dördüncü kapı tanrısallığın deneyimini sembolize eder.[117]

Ayhan Yalçınkaya dört kapı ve kırk makamı şöyle aktarır:

---

[115] Noyan, **a.g.e**, s, 430.
[116] **A.e**
[117] **A.e,** s.143

"Alevi kimliğinin ayırt edici özelliklerinden olan Dört Kapı; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarıdır. Her kapı, içinde on makamı barındırır ki toplam kırk eder. Bunlar sırasıyla şöyledir:
i) Şeriat Kapısı ve makamları: 1-İman getirmek.2-ilim öğrenmek.3-Namaz, zekât, oruç gibi biçimsel ibadetin gereklerini yerine getirmek. 4. Helal iş yapmak 5.Evlenmek. 6.cinsel yaşama ilişkin yasakları bilmek. 7.Sünnete ve cemaate uymak. 8. Şefkatli olmak. 9.Temiz giyinip temiz beslenmek. 10. Yaramaz işlerden sakınmak.
ii) Tarikat Kapısı ve makamları: 1. Pirden el alıp tövbe kılmak.2.Mürid olmak. 3.Saç gidermek ve libas döndürmek. 4.Doğruluk yönünden savaşmak. 5. Hizmet etmek. 6.Korkmak. 7. Umut etmek. 8.Hırka, zenbil, seccade, ibret, hidayet. 9. Sahibi makam, sahibi cemiyet ve sahibi muhabbet olmak. 10. Aşk, şevk ve fakirlik.
iii) Marifet Kapısı ve makamları: 1. Edep. 2. Korku. 3. yetmiş iki milleti ayıplamamak. 4. Dünya içinde yaratılmış nesne andan emin olmak. 5. Mülk ıssına yüz sürüp yüz suyunu bulmak. 6. Sohbet, hakikat sohbetinde esrar söylemek. 7. Seyr. 8. Sır. 9.Münacar. 10. Müşahadedir; Çalap Tanrı'ya ulaşmaktır."[118]

Bediri Noyan'ın Dört Kapı öğretisini izahına baktığımızda, bir insanın çocukluktan yetişkinliğe olgunlaşma sürecini esas aldığını görürüz. İnsan yavrusu dünyaya gelir ve bellirli bir olgunluğa erişene kadar, toplumsal töleransın koruması altında kendine yeterli olacak bilgileri öğrenir, kendi yaşamını devam ettirmek için gerekli becerileri kazanır. Bu safha "şeriat" safhasıdır. Belli bir olgunluğa eriştiğinde, o güne kadar işlediği suç ve günahlara dair tövbe ederek yolun ilkeleri doğrultusunda bir amaca bağlanır. Bu safha "tarikat" safhasıdır. Bu aşamadan sonra, yolun ilkeleri ışığında insanlığa faydalı bir berey olur. Yani olgular dünyasında, geçici (*diyakronik*) zaman düzeyinde iyi bir insan olur, olgunlaşır. Bu marifet aşamasıdır. Son olarak kişi sonsuz hakikatın sırrını aralar, sonsuz (*senkronik*) zamanda ahlakın en üst seviyesine ulaşır. Bu da hakikat aşamasıdır.[119]

Bu yolun sonunda insan tüm zaaflarından sıyrılacak ve Tanrı'yla bir olacaktır. Ancak bu mertebe bu yola giren her insanın ulaşacağı kadar basit bir süreç değildir. Bu süreçte insanlar bazı mertebeleri kat edecek bazılarına hiç ulaşamayacaklardır. Ancak bunlar arasında çık azı nefsinden sıyrılacak, yüreğindeki nuru yakalayacak ve Tanrının özüyle bir olacaktır.

İlk basamak *zorunlu ortodoks öğretisini* temsil eder. *Makalat*'ta Hacı Bektaş Veli "Evvel bölük abidlerdir. Bunlar şeriat kavmidir. Asılları (YEL) dir."[120] diyor. Bu hale gelmiş kişi için iki seçenek vardır: İster istemez ya davranışlarını topluma

---

[118] Yalçınkaya, Ayhan: **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996, s.100-101.
[119] Karş. Noyan, **a.g.e,** s.219.
[120] Aziz Yalçın, **Makalat -Hacı Bektaş Veli**, 4.bs, İstanbul, Der Yayınları, 2004, s.68.

uyduracak ya da kendisine, içinde barınabileceği bir başka çevre aramak zorunda olacaktır.[121] İkincisi *tarikatın gizli öğretisini* temsil eder. "İkinci güruh zahitlerdir. Bunların aslı addandır. Bunlar tarikat kavmidir."[122] Bu kapıya ulaşabilen insanlar...O'nunla bir ve beraber olabilmenin yollarını aramak ve bulmak çabasının içine girmiş olarak kabul edilir.[123] Üçüncüsü *Tanrının mistik bilgisini* temsil ediyor: Üçüncü güruh sudandır. Bunlar marifet kavmidir. Pes, su arıdır. Hem arıcıdır.[124] Marifet aşamasına ulaşmış olanlara (Ârif) adı verilir. Bu sıfatı kazanabilen kişi artık kapsamlı, iyi ve sağlıklı bir düşünebilme yeteneğini kazanmış olur.[125] Dördüncü kapı, *Tanrısallığın deneyimini* sembolize eder. Dördüncü güruh muhiblerdir. Bunların aslı topraktan olur. Pes, toprak teslim-rıza olmaktır. Pes, muhib dahi teslim-i rıza olmaktır.[126] Bu bölüm, insanlar için olgunlaşma yolunda ulaşılabilecek aşamaların en sonuncusu, en son basamağı olarak düşünülmüştür.[127] Alevi için hedef Hakk'la bir olmaktır.[128] İşte bu hedefe ancak bu aşamaya gelenler ulaşabilir. Bu insanlar İnsan-ı Kâmil denir. Yani insanları en bilgilisi, en erdemlisi.

Görüldüğü üzere, Alevi öğretisine göre insan oluş içinde bir varlıktır. Her insanın kat ettiği bir menzil vardır ve bu menzile göre tanımlanır. Daha önce belirtildiği üzere bu, kudret derecesidir; yani insanın edip eyleme kudretidir. Her insan bu dereceyle diğerlerinden ayrılır, tekil özünün anlamı budur. Bu niceliksel mertebe, benzersiz olduğu için aynı zamanda bir niteliktir de. Kudret derecesine göre farklılaşsa da insanlar yolun başında eşit mesafede ve değerdedir. İnsandan istenen, kendi edip eyleyeceğinin en üst sınırına ulaşmaya çalışmasıdır.

6- Zaman Kavramı: Ebedi Dönüş Miti

Halbwachs, birbirlerinden ayrı grupların sayısı kadar kolektif zamanının olduğunu, [129] ileri sürer. Halbwach'ın açıklamalarından farklı sınıfların, farklı zaman

---

[121] **A.e**, s.69.
[122] **A.e**, s.75
[123] **A.e.**
[124] **A.e,** s.80.
[125] **A.e**
[126] **A.e,** s.106.
[127] **A.e**
[128] Yalçınkaya, **a.g.e**, s.104.
[129] Maurice Halbwachs, **Kolektif Bellek**, Çev. Zuhal Karagöz, 2.bs, Pinhan Yayınları, 2019, s.132.

kavramları olduğunu da anlarız.[130] Zaman kavramı kültürün önemli bir parçasıdır. Bu nedenle, zaman sözcüğünün farklı kavramlara işaret etmesine karşın, pek çok sosyolojik tanım, zamanın bir anlamda toplumsal olduğunu varsaymaktadır.[131] Rasyonel kurumlar ve iletişim ağlarıyla birbirine bağlanmış, bu nedenle kültürleri oluşturan çeşitli kavramların içerikleri arasında eşgüdüm sağlanmış modern toplumlar bir yana bırakılırsa - ki bu toplumların geleneksel yapılarının kılcal damarlarında hala kendine özgü zaman anlayışlarının izlerine rastlamak mümkündür-, geleneksel toplumların her birinin kendine özgü bir zaman anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. Eliade'ya göre, ilkel insanın zaman anlayışı kendini tekrara dayanır. Bu sosyolojik kategoride ardışık bir zaman anlayışından bahsedilemez. Yaptığı şey daha önce yapılmıştır. Hayatı, başkalarının başlattığı hareketlerin aralıksız yinelenmesidir.[132]

Urry de, Durkheim'ın yaklaşımından yola çıkarak, zaman kavramının toplumsal olduğu sonucuna varır: Zaman, toplum içinde üretilmiş olan ve bu nedenle toplumlar arasında değişiklik gösteren, nesnel olarak verili bir toplumsal düşünce kategorisidir.[133] Her toplumun kendi yaşam pratiklerine göre davranış örüntüleri ve buna bağlı zaman algısı olduğunu belirten Urry, Nuer'lerin bir kaynak olarak zaman kavramı bulunmadığını belirtir.[134]

Bu çeşitliliğin en önemli nedeni her toplumun kendi maddi gereksinmelerinin giderilmesi için sahip olduğu iktisadi yapı ve bunun etrafında şekillenmiş sosyal etkileşimin kendine özgülüğüdür. Eliade'ya göre, Zaman içinde varoluş ontolojik olarak bir varolmama, bir gerçekdışılıktır.[135]

Belirlenmiş paradigmatik hareketlerin bu bilinçli yinelemesi kökensel bir ontolojiyi ele verir: "Doğanın ürünü de insan zanaatının biçimlendirdiği nesne de aşkın bir gerçeğe katılımı ölçüsünce *gerçekliklerini, kimliklerini* bulabilirler. Hareket ilksel bir eylemi tekrarladığı ölçüde anlam ve *gerçekliğe* kavuşur (vurgular korundu)."[136] Ebedi dönüş mitinin anlamı budur. Bu mitoloji belli başlı inanç sistemlerinde

---

[130] **A.e.**, s.136.
[131] John Urry, **Mekânları Tüketmek**, Çev. Rahmi G. Öğdül, 1.bs, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.14.
[132] Mircea Eliade, **Ebedş Dönüş Miti,** Çev. Ayşe Meral, 2.bs, Dergâh Yayınları, 2018, s.17
[133] Urry, **a.g.e,** s.14
[134] **A.e,** s.14-15
[135] Mircea Eliade, **İmgeler ve Simgeler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3.bs, Doğubatı Yayınları, 2018, s.71.
[136] Eliade, **Ebedi...,** s.17.

yansımasını bulmuştur. Özellikle kitabi inançların hiçbirinde, zaman yok olup gitmez. Zamanın ebediliği ile Tanrının zamandışılığı arasında bu anlamda bir paralellik vardır.

Nietzsche tarafından, ebedi dönüşün anlamı, aynı şeylerin zaman içindeki geri dönüşü olarak ele alınmıştır. "Böyle *Buyurdu Zerdüşt'te Zerdüşt*'ün hayvanları onunla alay eder: "'Bak şu işe, biz senin ne öğütleyeceğini biliyoruz: Her şey ebediyen tekerrür eder, biz de öyle…Bu yaşamın aynısına, ta kendisine ebediyen geri dönüyorum.'"[137]

Nietzsche'nin bu kavramına yönelik Deleuze'ün fikirlerini analiz eden May, "Deleuze'e göre ebedi dönüşün hiç de göründüğü gibi olmadığını"[138] belirterek, Ebedi dönüş aynı olanın değil, farkın yinelenmesi,[139] olduğunu ifade eder. May, 'Dönüş'ü "oluşun varlığı" şeklinde tanımlar. Buna göre, yalnız oluşun ebedi dönüşü vardır. Ebediyen tekrar eden farkın kendisidir. Henüz özdeşlikleri içinde dondurulup bir 'varlık' haline getirilmemiş doğa farkı, ebedi dönüşle daima karşımıza çıkarılır.[140] Varlık geri dönmez; ama oluşun ve geçmekte olanın olumlanışı olduğu sürece, varlığı kuran dönüştür. Geri dönen herhangi bir şey değildir; aksine dönüşün kendisi çeşitliliğin ya da çokluğun olumlanışıdır.

Çamuroğlu'na göre, Bektaşi menakıplarında mekân vardır, zaman yoktur.[141] "Bektaşi zamanda evrime inanır, ama bu sarmal, döngüsel bir evrimdir ve uygun 'an'ları yakalayan peygamber ya da velilerin insanlara 'yeni', 'başka' örnekler getirerek varlık biçimlerine çağırmalarıyla gerçekleşir."[142]Eyüpoğlu Alevi-Bektaşi inancındaki ruh göçüne ve ruhun ölümsüzlüğüne işaret eder: İnsan ruhu ölümsüzdür, ancak olduğu yerde, girdiği gövdede kalmaz, başka gövdelere 'göçer'. Bu 'göçüş' ruhun ilk büründüğü gövdedeki tutumuna, durumuna bağlıdır. İlk bulunduğu gövdede hangi varlık aşamasına ulaşmışsa, 'göçüş'le o aşamada bulunan bir nesneye (cisme) gider.[143] Çamuroğlu Bektaşiler arasında sıkça söylenen "Muhammed de Ali de burada,"

---

137 May, **a.g.e**, s.84.
138 **A.e**, s.85.
139 **A.e**
140 Bkz. **A.e**, s.86.
141 Çamuroğlu, **Dönüyordu...**, s.61.
142 **A.e,** s.65.
143 Eyuboğlu, **Alevilik...,** s.101.

cümlesine dikkat çeker: "Burada ve şimdi hazır bulunanlar ilkelerdir, aşk, akıl ve an ilkeleri. Aynı zamanda bu üç ilkeyle birlikte şimdi burada olan tüm olanaklardır. "[144]

Tecimer'e göre, döngüsel zaman Zerdüşt inancına dayanır: Tarihi çevrimlerle açıklamak ve zamanın sonunda bir kurtarıcıyı, bir mesih-mehdi figürünü beklemek, Zerdüşt dinin İran kültürüne miras bıraktığı temel çizgidir.[145]

Sümerlerin [Gılgamış] destanında olduğu gibi pek çok masalda insanların hiç ölmeyecekleri ya da yılanlar gibi kabuk değiştirerek sonsuza kadar yaşayacakları anlatılır.[146] Hint reenkarnasyon inancına göre ölüm, ruhun bir bedenden başka bir bedene girmesi demektir. Bu yüzden ölümden korkmak anlamsızdır.[147] Saivo Siddanta Hareketi lideri Sivaya Subramuniyaswami "Ben kimim" sorusuna yanıt olarak, "Bilgeler bizim vücutlarımız, usumuz veya duygularımızdan ibaret olmadığı açıklar. Biz muhteşem bir yolculukta ilahi ruhlarız. Tanrı'dan geldik, Tanrı'da yaşarız ve Tanrı'yla birlikte tekliğe tekâmül ediyoruz,"[148] ifadelerini kullanır.

Ebedi dönüş mitinin izini Alevi-Bektaşi inancıyla fikri akrabalığı olan diğer tarikatların inançlarında da sürmek mümkündür. Bu söylence Hurûfîlikte açıkça ifade edilir. Tanrı'nın bütünsel ve değişmez yetkinliği karşısında yaratılmış dünya, Hurûfîler'e göre, mevsimlerin birbirini izlemesine ve gök cisimlerinin çevrimsel hareketine benzer biçimde, dönüşler ve döngüler sergiler. Buna göre kozmolojik anlamda dünya, değişmez bir yetkinliğe henüz sahip değildir ama bu amaca yönelmiştir. O zaman tarih, "yaratılış"tan yetkinliğe, Âdem'den "yargı günü"ne kadar döngüler, çevrimler içinde devinen bir ilahi süreç olmalıdır.[149] Ölüm ötesi ve Evren üzerinde kapsamlı öğretilere sahip olan Druziler* ve Nusayriler, *Tenasuh*'a (Ruhgöçü) inanırlar. Onlara göre, varoluşta ruhların belirli (tespit edilmiş) bir sayısı vardır ve bütün ruhlar ölümden sonra derhal başka insanların vücutlarında yeniden dünyaya gelirler.[150]

---

[144] Çamuroğlu, **Dönüyordu...,** s.70-71
[145] Ömer Tecimer, **Hurûfîlik,** 1.bs, Plan B İletişim Yayınları, 2008, s.56.
[146] Walter Ruben, **Eski Metinlere Göre Budizm**, Haz. Lütfü Bozkurt, 3.bs, Okyanus yayınları, 200, s.71.
[147] **A.e,** s.72.
[148] Kim Knott, **Hinduizmin ABC'si,** Çev. Medet Yolal, 1.bs, Kabalcı Yayınları, 2000, s.48.
[149] Tecimer, **a.g.e**, s.77
*Bu ifade genellikle '*Dürzi*' olarak yazılıp ifade edilmektedir. Ancak Kaygusuz buna karşı çıkarak, kavramın gerçek ifadesinin *Druzi* ya da *Drusi* olduğunu belirtir. Bkz. Kaygusuz, **İslam...,** s.80
[150] Kaygusuz, **İslam...,** s.80-81.

Alevilik cennet ve cehennem inancının aksine devriye inancına, insan öldükten sonra tekrar reenkarnasyona, ruhun çeşitli biçimlerde vücut bulacağına inanır. Alevi cenaze erkanında okunan duadan aktaracağımız şu bölüm bu düşünceyi yansıtır.

> "… (B)u hak yolcusu bugün don değiştirerek aramızdan ayrıldı. Bu gece hakkın huzurundadır. Onun bedenini oluşturan kurucu öğeler, Toprak, Hava, Ateş ve Su ölmedi, niteliği değişti. Onun canı bedenini terk etmesinin nedeni, bu kurucu öğelerin /zerrelerin dağılmasındadır. Onlar ölmedi Hakkın zatında kendi sıfatını yok etti. O bedendeki Su toprağa karıştı, Hava uçtu havaya karıştı. Ateş kendi özüne döndü. Beden ise topraktı toprağa gitti. Cenabı Hak, o zerrelerden yeni hayat nasıp etsin. Kuş olarak uçsun, çiçek olarak bitsin İnsan olarak hayata dönmesini nasip etsin."[151]

Geçmişin yinelenmesi daima geçmişi dönüştürür, çünkü geçmiş en az şimdi kadar üretim halindedir. Geçmişin her icrası veya anısı, geçmişi yeniden başlatır.[152]Yalnızca ebedi dönüş öğretisi hayatın etkin meydan okumasına ayak uydurabilir. Tek gerçek yineleniş hayatın yaratıcı farklılığını ezeli ve ebedi olarak yeniden-olumlayan farklılığın yinelenmesidir.[153]

Bu ruhsal dönüşümü, Alevi-Bektaşi ozanlarının büyük çoğunluğu yazdıkları *devriye* türü şiirlerinde işlemişlerdir. Ozanlardan birinin şiirinde geçen "Yedi kere dünya doldu boşaldı" dizesinde vurgulanan da bu don değiştirme olmalıdır. [154]

Keser, olgunun Nusayri Alevi inanışına göre ifa edilen cenaze törenlerinde, töreni yöneten şeyh ölüye, 'yeni yaşantısına zina yapmamasını, haram yememesini, iyi bir hayat sürüp iyi bir Nusayri olmasını' nasihat[155] ettiğini aktarır.

Kutlu, Kızılbaş Aleviliğin doğuş felsefesini bir örnek üzerinden, "Nasıl ki doğuş bir birleşim ise ölüm de bir ayrışmadır. Ayrışan can ile bedendir…Yeni bir filizlenme olayında filizlenecek tohumun eski vücudu terk etmesi örneği can bedeni terk eder,"[156] şeklinde ifade eder.

Bu ayrışmada, var olan varlığın kendi doğurma yasasına bağlı olarak çark düzeni içerisinde, ayrışan can ve beden, tekrar doğum kapılarına dönerler. Beden ait olduğu doğum kapısına can da ait olduğu doğum kapısına gider. Buna yol dilinde, *aslına ermek* denilmiştir. Yine aynı erkana uygun olarak bu anlayış 'Hakk'tan gelen Hakka

---

[151] Çağlayan, **a.g.e.**, s. 79.
[152] Claire Colevrook, **Gilles Deleuze**, Çev. Cem Soydemir, 2.bs, Doğubatı Yayınları, 2009, s.94.
[153] **A.e,** s.98.
[154] Kaygusuz, **Aleviliğin...,** s. 81.
[155] **A.e**, s. 87
[156] Kutlu, **a.g.e**, s.79.

gider' şeklinde" [157]ifade edilmiştir. İnsan da dâhil olmak üzere, doğumla gelen her şey için, canın bedeni terk etmesi halinde, "Hakka yürüdü" ya da " don değiştirdi" ifadesi kullanılır.[158]Bu ebedi dönüş yasasına göre Hakk'tan gelen yine Hakka yürür. Bu sonsuza kadar süren bir oluş sürecidir. Bu aynı zamanda yaşamın sonsuzluğunu imler. Ölümle gelen, sadece don değiştirmektir; yani bu niceliksel bir dönüşümdür. Öz kaybolmaz zira öz tüm oluşta birdir. Oluşun içinde olup biten niceliksel kıvrılmalar, yeniden kıvrılmalardan başka bir şey değildir.

Bu bölümde ele aldığımız konular ışığında, Alevilerin neden şekli ibadete, örneğin Sünnilikte olduğu kadar önem vermeyip ilgilerini üzerinde yaşadıkları dünya üzerinde erdemli bir yaşama yönelttiklerini daha iyi anlayabiliriz. Bunun ilk neden diğer dünya ile bu dünya ayrımının reddedilmesidir. Bu, tutarlı olarak, Tanrısal öz ile insanın özünün bir ve tek öz olması düşüncesinden çıkar. Aleviler kendilerine kurtarılmış halk anlamına gelen *Guruhu Naci* derler. Bu yola ikrar verenlerin doğru yolda olduklarına ve kurtulmuş, muaf olmuş olduklarına inanırlar. Bu kavrama yeri geldikçe tekrar dönülecektir. İnsanın tanrının aynası olması ister istemez ona kutsal bir nitelik atfetmemizi gerektirir. Bu yüzden Aleviler insana yönelik şiddete, diğer topluluklara nazaran daha sert bir tepki gösterirler. İnsan öldüren Alevi topluluğuna bir daha kabul edilmemek üzere sürgün edilir.

Aleviliğin bu kendine has insan anlayışı bizi, 'birey' anlayışını tartışmaya yönlendirir. Zira, beşinci bölümde ela alınacağı üzere, Alevilikteki birey anlayışı, günümüz modern burjuva birey anlayışından temelden farklıdır. Bu da aynı zamanda hukukun bir öznesi olan bireyi, yaptırımlar karşısındaki tutumuyla birlikte ele almamızı zorunlu hale getiriyor. Yeri gelince ele alınacağı üzere, Alevilikte musahip olanlardan biri ceza aldı mı, diğer musahip de aynı yaptırıma maruz kalır. Musahiplik bağı da başka bir konuyu, akrabalık ve aile kavramlarını ele almamızı zorunlu kılar. Zira sanal akrabalık olarak adlandıracağımız bu kavram ancak akrabalık ve aile kavramlarına dönük teorilerin tartışılmasıyla Alevi topluluklarının sosyal yapısı içinde doğru bir yere konumlandırlabilir. Aynı zammanda musahiplik kurumunun Alevi toplulukklukları iktidar sistemi içindeki konumuyla da ele alınması gerekir. Alevilik inancı günümüze kadar belirli bir sosyal örgütlülük ve bu örgütlülüğü temel alan belli

---

[157] **A.e.**
[158] **A.e**, s. 80.

bir iktidar olgusunun etkinliğiyle gelebilmiştir. Bu yapının temelinde, geleneksel toplumlarda etkin bir sosyal yapı işlevi gören akrabalık bağları gelmektedir. Bu nedenle takip eden bölümde aile ve akrabalık kavramları çeşitli kuramların bakışı altında ve antropolojik verilerin ışığı altında tartışılacak, sonra da Alevi toplumunun kurumlaşması ela alınacaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ TOPLULUKLARDA TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN HISIMLIK VE VARSAYIMSAL HISIMLIK AĞLARI FORMUNDA EKLEMLENMESİ

A- Sosyal Kurumlar

Alevilik, temel olarak bireysel inancı ön plana alan ve inancı, hiçbir biçimde, toplumun tümünü yatay olarak kesen bir eksen olarak düşünmeyen bir sistem olmasına karşın; bu, Aleviliğin kişileri toplum içinde tümüyle kendi başına bıraktığı ve bu haliyle kendi içine kabul ettiği ya da herhangi bir kurallar, uygulamalar bütünü olmaksızın, kişinin Alevi topluluğun resmi üyeliğine kabul edildiği anlamına gelmez.[1] Aksine, bir inanç sistemi ve bir toplumsal kimlik olarak Aleviliğin de, bir 'öteki'ye karşı simgesel sınırları vardır ve bu sınırlar bazı kurum ve ritüellerle aktarılmakta, 'biz'e kabul edilmenin asgari şartları bu şekilde yeniden üretilmektedir. Böyle olmakla beraber, Aleviliğe resmi olarak kabul edilmenin koşulları, teolojik kategoriden değil, etik/ahlaki evrenden beslenir. Bu açıdan bakıldığında, Aleviliğe resmi kabul için inancın öngördüğü kimi ibadet kalıplarının dayatılmadığı, daha çok yaşam pratiğine dayalı asgari şartların tanımlandığı görülür. Yalçınkaya'nın belirttiği gibi, bu anlamda Alevi kurumları belirli bir çerçeveni dışında, kişiye belirli inançlar dayatarak, bunlara uygun bir inanç pratiği geliştirmesini ve zorunlu olarak uymasını beklemez. Eğer geleneğin sözleriyle ifade etmek istersek, Hakk'a ilişkin hesap Hakk'la görülür; insan bu hesaba müdahale edemezler[2]

Bundan bir Alevi *şeriatından* söz edilemeyeceği sonucuna varabiliriz. Daha önceki bölümlerde, Alevilikte resmi İslam benzeri aşkın bir Tanrı fikri, dolayısıyla bir *öteki dünya* fikri olmadığından bahsetmiştim. Bu da Aleviliği kendi sosyal gerçekliği üzerine yoğunlaşmaya yöneltmiştir. Alevilikte Ahiret inancı son derece önemsiz bir rol oynar: İnsanın var olmak zorunda olduğu dünya, üzerinde yaşadığımız dünyadır ve

---

[1] Yalçınkaya, **a.g.e**, s.60

[2] **A.e**

bundan başkası değildir.[3] Kehl-Bodrogi göre, Alevi dindarlığı büyük ölçüde sosyal gerçekliğe uyum sağlamaya[4] yöneliktir. Şekli ibadeti değil, insanlığa karşı inançlı olmayı ölçüt sayarlar. Sadece inançsal değil, sosyolojik olarak da var olma kaygısı, merkezi iktidarlarla problemli ilişkileri, bu topluluğun teolojik spekülasyonlara, şekli ibadetten çok günlük yaşamın düzenine ve devamlılığına yönelik çabalara yoğunlaşmasına neden olmuştur. İnanç sistemlerinde Tanrı, toplumun dini liderlerinden yani dedelerden ve insanlar arası ilişkilerden daha geri plandadır.[5] Aleviliğe kabule ilişkin koşulların dünyevi pratiklerden ve bireyin cemaate karşı ahlaki yükümlülüklerinden çıkarıldığını söyleyebiliriz. Alevi bir anne babanın soyundan gelmek, (Bektaşilikteki Babagan kolu hariç), Alevi cemaatinin resmi üyeliği için gerek şart olmasına rağmen yeter şart değildir. Bunun yanında kişinin evli olması, musahip tutması ve ikrar vermesi gibi ilave şartlar aranmaktadır. Görüldüğü gibi Alevilik inancında aile kurumu önemli bir yer işgal etmektedir.

Bir evlilik ilişkisi içinde yer alıp, aile kurmak Alevi toplumuna resmi düzeyde katılımın en temel koşullarından biridir. Zira Aleviliği resmi olarak kabul edilmenin temel koşullarından biri olan ikrar verip musahip (musahiplik kurumunu ayrı bir başlık altında inceleyeceğim) tutmanın ilk şartı evli olmaktır. Bu aşamada çalışmamızla ilgili bir hususu da yeri gelmişken belirtmek istiyorum. Kuramsal çerçeveyi çizerken, bu ilkelerin modern olsun, modern öncesi olsun toplumsal sistemler arasında bir ayrım yapmadan, birer genelleme olarak sunmaya çalıştım. Ancak inceleme konumuz olan Alevi toplumu bir köy topluluğu olarak esas alınmıştır. Dolayısıyla, köyden kente göçün yoğunlaşmasıyla altmışlı yıllardan itibaren şehirlere taşınan ve orada çoğunlukla gecekondu semtlerinde gettolaşan ve daha sonraları cemevileri etrafında yeniden örgütlenen Alevi topluluğu incelememizin dışında kalmaktadır. Bu açıdan bakılırsa, tezin konusunu oluşturan kurum ve kavramların büyük oranda geleneksel Aleviliğe ait olduğunu ve günümüzde çok azının, sınırlı bir topluluk içinde yaşadığını, Alevi kültürünün ve dolayısıyla kimliğinin yaşadığı büyük dönüşüm sonucunda bu kurumların da hızla işlevsizleştiğini belirtmem gerekir. Bu nedenle denilebilir ki, tezin

---

[33] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.117
[4] **A.e.**
[5] **A.e**.

konusu bir anlamda Alevi inancının tarihine ilişkin olup, etkileri sınırlı da olsa günümüze kadar uzanan kurum ve kavramların analizine yöneliktir.

İlk bölümlerde üzerinde izah edildiği üzere, Alevi topluluğu Tönnies'in tanımladığı anlamda bir topluluk özelliği gösterir. Hatırlandığı üzere Tönnies topluluğu (cemaati) her türden samimi, rahat ve dışa kapalı birlikte yaşayışlar olarak tanımlanmıştı. Bu yaşama en uygun yerleşim birimi ise köydür. Köy, sosyal tabakalaşmanın belirgin olmadığı, geleneklere dayalı yüz yüze ilişkilerin yoğun olduğu, kolektif aidiyet ve kimlik duygusunun güçlü olduğu, hareketliliğin sınırlı olduğu, benzer yaşam tarzlarına sahip insanların doğal ve duygusal ilişkiler sürdürdüğü bir yaşam birimi olarak tanımlanabilir. Basit bir sosyal birim olarak ilkel toplumlarla en fazla ortak noktası olan köy yaşam biriminde, akrabalık ilişkileri insan davranışlarının oluşumunda başat bir rol oynarlar. Bu konu toplumsal yapıyla doğrudan ilgilidir. Bu nedenle öncelikle toplumsal yapı kavramı üzerinde kısaca durmanın, konunun analizi için önemli olduğunu düşünüyorum.

Özcan'a göre, toplumsal yaşam 'toplum' kavramında ifade ettiğimiz insan gruplaşması içinde cereyan eder ve toplumun yapsında gözlemleyerek bulguladığımız iletişim sistemi bireyler toplumu oluşturan alt gruplar arasında gerçekleşir.[6] Gerçekten de iyi bir gözlem, toplumun çeşitli alt sistemlerden oluştuğunu, bu yapılar arasında mübadeleye bağlı bir iletişim sisteminin her daim işler halde oluğunu bize gösterir. Lèvi-Strauss bu iletişimin üç şekilde kendini gösterdiğinden bahseder. Bunlar konuşma aracılığla dil, obje ve kadın[7] mübadelesidir. [8]

Bu mübadele ilişkilerinde, obje ve fenomenlerin mübadelesini değerlendirmek bu tezin konusu dışındadır. Devam eden bölümlerde öncelikle üçüncü mübadele şekli

---

[6] Bkz.Özcan, **İlkel...,** s.85-86.

[7] Lèvi-Strauss'un iddia ettiğine göre konu erkekleri değiş tokuş eden kadınlar değil daima kadınları değiş tokuş eden erkeklerdir. Bu görüş, özellikle, kadını nesnelere indirgediği ve onlarla evlilik kurumunda herhangi aktif bir rol biçmediği için pek çok antropolog tarafından eleştirilmiş ve ayrıca etnografik gerekçeler ile teyit edilmemiştir. Goddy'in altını çizdiği üzere Asyalı toplumlarda 'kadınlar hiçbir zaman basitçe diğerinin piyonu değil kendileri özellikle mirasçılar olma sıfatıyla oyunun aktörleridir.' Goody, Lèvi-Straussçu kadın değiş tokuş modelinin, evliliğin sosyal ilişkiler yaratmadaki rolünü anlamamıza mâni olduğunu iddia eder çünkü bu model, ona göre, kadınların, kocalarının akraba grupları ile tam bir kaynaşmaya girdiklerini ve doğum akrabaları ile ilişkilerinin ise sertleştiğini ima etmektedir. Bu sadece seyrek görülen bir durum olmakla kalmaz aynı zamanda Flores'deki Ata Tana'Ai gibi topluluklarda değiş tokuşu yönlendirme konumu erkeklerin değil kadınların kontrolündedir. Bkz. Holy, **a.g.e,** s.72-73.

[8] Özcan, **İlkel...,** s.85-86.

olan "kadın mübadelesi" ve onunla birlikte anılan aile ve akrabalık kavramlarını inceleyeceğim. Devamında ise Alevilikteki sosyal kurumlaşmayı ele alacak ve bu başlık altında iki temel kurumu, alevi ailesi ve musahiplik kurumlarını analiz edeceğim.

1. Ailenin Evrimine Yönelik Genel Bir Değerlendirme

Akrabalık sistemleri, ailenin "evrimi", yakınlarla evlilik yasağı (antropoloji dilindeki öteki adıyla "dış evlilik kuralı"), en az yüz yıldan beri, hukukçuların ve sosyal bilimcilerin ilgisini çekmiştir.[9] Giddens, her türden kabile toplumunda gelenek ve akrabalık ilişkileri toplumsal bütünleşmenin temel aracı olarak gücü ellerinde[10] tuttuğunu, sınıflara bölünmüş toplumlarda, gelenek ve akrabalığın toplumsal bütünleşme temelinde bir rol oynamayı sürdürdüğünü, bunun nedeninin devlet kurumlarının yerel topluluğu etkileme düzeyinin büyük ölçüde düşük[11] olduğunu ileri sürer. Redcliffe-Brown, bireylerin karşılıklı davranışlarında özetlenen hısımlık ilişkilerinin ilkel toplumlardaki toplumsal yapıları olduğunu belirtmiştir.[12] Buradaki 'ilkel topluluk' kavramını, toplumsal tabakalaşmanın belirgin olmadığı, bireyler arasında görece bir eşitliğin bulunduğu geleneksel köy topluluklarına dek genişletebiliriz. Hemen bütün iktisadi ve içtimai faaliyetlerin aile çerçevesinde icra edilmesi geleneksel toplumların sosyal organizasyonunda ailenin önemini ortaya koyar.[13] İşbölümü yönünden karmaşık olmayan bir yapısı bulunan geleneksel toplumlarda sosyal organizasyon "Aile ve akrabalık sistemi" ile "yaş grupları" olmak üzere iki temele dayanır.[14]

Aile, içinde bulunduğu toplumsal yapının temel özelliklerinden doğrudan etkilenir; deyim yerindeyse içinde yer aldığı toplumun bir nevi mikrokosmosu niteliğini taşır. Köleci, feodal, kapitalist, sosyalist toplumlarda aile tür ve biçimlerinin

---

[9] Bokurt Güvenç, **İnsan ve Kültür,** 3.bs., Remzi Kitabevi, 1979, s.270.
[10] Giddens, **Tarihsel...,** s.175.
[11] Karş. **A.e,** s.177.
[12] Özcan, **İlkel...,** s.87.
[13] Fikret Gezgin, **Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji -Köy Sosyolojisi İlişkisi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, 1997, s.60.
[14] **A.e**, s.59.

çok farklı olduğu saptanmaktadır. Aynı toplumlardaki kır ve kentlerde de aile yapılarının ve biçimlerinin çok farklı olduğu bilinmektedir.[15] Bu açıdan bakıldığında, ailenin insanlığın en başından beri var olduğu, sanki hiç değişmemiş gibi mevcut yapıların temel özelliğini gösterdiği şeklinde ileri sürülen görüşlerin hiçbir bilimsel temeli yoktur. Örneğin Homans, insanların insan olalı aileler halinde yaşadıkları söylenebilir,[16] iddiasındadır. Ancak toplumsal kimliklerin sosyal olarak inşa edildiği, bu kimliklerin etrafında kurulan ilişkilerin de tarihsel sürecin belli bir uğrağında, her toplumun kendi kültürel yapısınca şekillendiği geçeği karşısında böyle bir iddianın bilimsel bir karşılığı yoktur. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, insan bu aşamaya evrimleşerek gelmiş, tarihin her safhasında hem kendini hem de etrafındaki sosyal ve doğal çevreyi şekillendirmiştir. Bir başka gerçek de değişimin temel dinamiğinin yaşam kaynaklarına ulaşmada tercih edilen teknik ve yöntemler olduğudur. Bu, her dönem ve şartta, iktisadi yapının tek yönlü olarak insanın sosyal yaşamını belirlediği, sosyal yaşamın iktisadi yapının kaba bir yansıması olduğu anlamına gelmez. İktisadi yapının gelişmediği, toplumsal farklılaşmanın asgari düzeyde kaldığı basit toplumlarda, sosyal yapı üzerinde akrabalık ilişkileri, inanç sistemleri ve görenekler gibi üst yapı kurumlarının daha çok etkili olduğu gerçeği iktisadi yapının temel belirleyen olma özelliğini değiştirmez. Zira dikkatli bir analiz, bu üst yapı kurumlarının toplumdan topluma değişkenlik göstermesinin altında yatan temel etkenin de toplumların yaşam kaynaklarına ulaşma yöntem ve imkânlarının farklılıklarıyla paralellik arz ettiğini gösterecektir. Bu denli çetrefil bir konuyu hakkını vererek tartışmak bu tezin sınırlarını aşar, ancak şu kadarını söylemeliyim ki, hiçbir sosyal süreç insanın topluluklarının iktisadi faaliyetinden tamamen bağımsız olamaz. Bun nedenle ailenin evrimi de takip eden paraflarda ortaya konulacağı üzere, toplumların üretim faaliyeti ve üretim ilişkilerinin değişiminden doğrudan etkilenmiştir.

Tarih öncesi dönemlerde, Durkheim'ın sürü (*la borde*), Morgan'ın yabanıl dediği insanlığı yaşadığı ilk dönemlerde insanlar, özellikle cinsiyetler arasındaki ilişkileri düzenleyen sosyal kurallar mevcut değildi.[17] Engels de Morgan'ın büyük

[15] Sayın, **a.g.e**, s.33.
[16] Homans, **a.g.e**, s.135.
[17] Sayın, **a.g.e,** s.24.

ölçüde tespitlerine dayanarak insanlar arası cinsel ilişkilerin, bir aşiret içinde cinsel ilişkilerin, her kadının her erkeğe, her erkeğin her kadına ait olacak ölçüde, tamamen özgür durumda bulunduğu bir ilkel[18] durumdan bahseder. Engels, ailenin, dolayısıyla akrabalık ilişkilerinin geçirdiği değişiklikleri üretim ilişkilerine ve buna bağlı mülkiyet rejimine bağlar ve ailenin ana yanlı soydan baba yanlı soya doğru evirildiğini iddia eder. Buna göre servetin artışı, bir yandan erkeğin rolünü aile içinde arttırırken, diğer yandan geleneksel miras düzenini etkileyerek, miras rejimini çocuklar lehine değiştirmeye zorlamaktadır.[19]

Engels'in özellikle insanlığın ilk evrelerindeki değişimi salt ekonomik alt yapıdaki değişimlere bağlaması eleştirilmiştir. Poulantzas'a göre, bütünün yapısının son kertede ekonomi tarafından belirlenmesi ekonominin yapıda her zaman egemen rol oynadığı anlamına gelmez.[20] Alekseyev, insanlığın ilk aşamalarında, toplumların tabakalaşmadığı, sınıfların oluşmadığı aşamada insanlar arası ilişkilerin daha çok akrabalık gibi bağların belirdiğini belirtir. Yazara gör ilkel toplumda "toplumsal ilişkinin, hiçbir biçimde yalnızca üretim ilişkileriyle sınırlı olmayıp, güçlü bir tamamlayıcı öğe olarak akrabalık ilişkilerinin de içine alır[21]

Kılıçbay, Duby'un eserine yazdığı önsözde, Feodal Fransa'daki evlilik ilişkilerinin ve aile yapılanmasının mülkiyet ilişkileriyle olan sıkı bağına dikkat çekerek evliliğin esas mücadelenin örtüsünü oluşturduğunu, asıl kavganın mülkiyet ve siyasal egemenlik alanında verildiğini belirtir.[22]

Gerek Giddens gerek Gittins, özellikle Batı Avrupa'da aile kurumunun üretim ilişkilerdeki ve işgücü piyasasındaki değişikliklerden nasıl etkilenip evrim geçirdiğini ortaya koymaktadırlar. Giddens, bir dönem sosyoloji hâkim olan bir kuramın, sanayileşme öncesinde yaygın olan geniş aile tipinin, sanayileşmeyle çekirdek aileye doğru evrimleştiği yönündeki tezden bahseder. [23] Ancak, daha sonra yapılan

---

[18] Friedrich Engels, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni,** Çev. Kenan Somer, 17. bs., Ankara, Sos Yayınları, 2015, s.40.
[19] Bkz. **A.e,** s.67.
[20] Nicos Poulantzas, **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar**, Çev. Şen Süer ve L. Fevzi Topaçoğlu, 1.bs., Belge Yayınları, 1992, s.8.
[21] V.P. Alekseyev, **İnsan Türünün Kökeni ve Gelişimi,** Çev. Alâeddin Şenel, 1.b., Sosyal Yayınlar, 1993, s.279.
[22] Bkz.Mehmet Ali Kılıçbay, "Önsöz", Georges Duby, **Şövalye, Kadın ve Rahip / Feodal Fransa'da Evlilik,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 1991, s.9
[23] Bkz.Anthony Giddens, **Sosyoloji-Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş,** Çev. Ülgen Yıldız Battal, 8.bs., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020, s.109

çalışmalar, bunun doğru olmadığını, çekirdek ailenin sanayi devriminden önce de yaygın olduğunu ortaya koymuştur. [24]

Mimari yapıya bakıldığında da o dönemin ailesinin çapı ve hayatı hakkında kimi veriler elde etmek mümkündür. Faroqhi, 16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu'da bir evde çoğu zaman tek aile yaşamakta olduğunu aktarır. [25]

18. ve 19. Yüzyıllarda toplumsal yaşamı etkileyen önemli dönüşümler yaşanmıştır.[26] İngiltere ve Batı Avrupa'nın nüfus oranında önemli bir artış olmuştur. Aynı zamanda mekanize fabrikaların oranındaki artışa ve kapitalizmin hızla gelişmesine bağlı olarak, burjuvazi ve kentli proleter sınıfı doğmuştur. Bu da ücretli emeğe doğru orantılı olarak, ev içi üretimin ve küçük ve orta ölçekli tarımın gittikçe küçülmesini beraberinde getirmiştir. Bu dönemde veba gibi salgın hastalıkların yok olması da nüfus artışı üzerinde olumlu bir etki yapmıştır. Ücretli işçiliğin artması, evlenmek için gerekli olan parayı kazanmak için uzun yıllar hizmetkârlık yapmayı ortadan kaldırmış, bu da insanların daha genç yaşlarda evlenmelerine ve daha çok çocuk yapabilmesine olanak sağlamış, sonuçta o zamana kadar görülmemiş bir genç nüfus oluşmuştur. Toprak giderek zengin ailelerin elinde yoğunlaşmış, zengin sınıf ekonomiyi olduğu kadar siyasi gücü de tekeline aldıklarından, örneğin İngiltere'de Tudor Dönemi'nden beri hayvanlarını otlamak ve yakacak toplamak için kullandıkları arazileri parlamento kararıyla kapatabiliyorlardı.[27] Ayrıca Giddens'in belirttiği üzere, ailenin ekonomik dayanışmasını yıkacak etki, büyük ölçüde çocuk işgücünün kullanımını yasaklayan liberal mevzuatla birlikte[28] işverenlerin kendilerinden gelmiştir.

---

[24] Diana Gittins, **Aile Sorgulanıyor,** Çev.Tuna Erdem, 2.bs., Pencere Yayınları, 2011, s.19

[25] Suraıya Faroqhi, **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler,** Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, 2.bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, s.185. Ayrıca 19. Yüzyıl Van'daki hane mimarisi için bkz. Anahide Ter Minassian, "Ermeni Kayıtlarına Göre Yüzyıl Başında Van," Paul Dumont, François Georgeon, Modernleşme **Sürecinde Osmanlı Kentleri,** Çev. Ali Berktay, 2.bs., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.122

[26] Bu bölümde atıf yapılmayan kısımlara ait temel veriler Gittins, **a.g.e,** s.36-52 arası anlatımlarına dayanmaktadır.

[27] Gittins, **a.g.e,** s.38.

[28] Bkz. Giddens, **Sosyoloji-Kısa...,** s.111.

2-Ailenin Tanımı

Holy, antropolojik ve sosyolojik yazımda 'aile' terimi hala ekseriyetle belli bir tanım verilmeksizin kullanıldığını ve anlamı kendi kültürel tecrübelerini baz alarak doldurabilecekleri şekilde okuyucuya bırakıldığını,[29] belirterek bu konuda bütün unsurları içinde alacak bir tanımlamanın zorluğunu ortaya koyar. Giddens, pek çok sosyologun, 'aileden' sanki az çok evrensel olan bir aile modeli varmış gibi söz edilemeyeceğine inandığını[30] ve aileyi, akraba bağlantılarıyla doğrudan doğruya bağlanan yetişkin üyelerin çocuklara bakma sorumluluğunu üstlendiği bir insan topluluğu, [31] şeklinde tanımladığından söz eder. Diana Gittins, bir tek aile kavramı yerine aileleri düşünmeye başlamanınçok önemli[32] olduğunu belirtir.

Yapısalcı-İşlevci ekolden gelen Murdock aileyi, *ortak yerleşim*, *ekonomik işbirliği* ve *üreme* ile karakterize edilen sosyal bir grup şeklinde tarif eder. [33] Gittins, Murdock'un tanımından hareketle işlevselci yaklaşımı ele alır ve "öyleyse" der, " ailenin dört temel işlevinin *beraber yaşama, ekonomik işbirliği*, *üreme* ve *cinsellik* olduğu düşünülmektedir (vurgular eklendi)."[34]

Yazar, bu tanımdaki "sosyal onay gören bir cinsel ilişki" terimiyle, cinsel ilişkinin meşruluk zemini olarak aileyi gören geleneksel Batılı aile algısına yaslanmaktadır. Cinsellik ailelere özgü bir olgu değildir. Asıl varsayım heteroseksüel ilişkinin ailenin tanımlayıcı özelliği olması gerektiğidir. Aynı zamanda Murdock bunun toplum tarafından onaylanan bir ilişki olması koşulunu getirmektedir.[35] Oysa bunun aksi örneklerinin yaşandığı toplumlar da vardır. Yeni Gine kabilelerinden, Banaro kabilesinde damat genç karısıyla cinsel ilişki kuramaz. Ta ki kadın, kocasının babasının belirli bir hısımından bir çocuk doğurana kadar.[36] Sözgelimi Melanezya Truklarında bir kadın ilk regl dönemini takiben cinsel münasebetler yaşayabilir, çocuk doğurabilir ve bu geçişten sonra doğurduğu her çocuk topluluğun meşru çocuğu

---

[29] Ladislav Holy, **Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları**, Çev. Çağlar Enneli, 1.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2016, s.92.
[30] Anthony Giddens, **Sosyoloji,** Çev. Zeynep Mercan, 1.bs, Kırmızı Yayınları, 2012, s.247.
[31] **A.e**
[32] Gittins, **a.g.e,** s.15.
[33] **A.e**, s.81.
[34] **A.e**.
[35] **A.e**, s. 84.
[36] Saran, **a.g.e**, s.302.

sayılır.[37] Margerat Mead, Samoa'lıların cinsel yaşamından bahsederken, "bekaret onlar için son derece manasızdır"[38] der. Ortaçağ Fransa'sında evlilik kurumunu inceleyen Duby, cinselliğin yaşanmadığı Sponsa denen bir evlilik türünden bahseder. *Sponsa,* incelenen dönemde, evlilik anlaşmasını yapmış ama kocasıyla aynı yatağa henüz girmemiş olan kadını ifade etmektedir. Ancak, aralarında herhangi bir birleşme olmamasına rağmen, o dönemin zihniyeti *sponsa* ve *sponso*'yu karı koca saymaktadır.[39] Dahası, o dönemki Hıristiyanlık anlayışı eşlerin anlaşarak cinsel ilişki dışında yaşamalarını teşvik bile etmekteydi: "Nihayet ideal çift tabii ki, ortak bir kararla mutlak bekarete bağlanmalıdır."[40] O dönem Fransa'sında, kilise cinselliği aşağılamakta, evlilik kurumunu da "kötünün iyisi" olarak kerhen onaylamaktadır.[41]

Murdock, ekonomik dayanışmayı aile tanımının kurucu unsurlarından biri olarak saymıştır. Ancak, ekonomik dayanışma sadece ailelerde görülmediği gibi, ailenin de sorunsuz bir *dayanışma* birimi olduğu itirazsız ileri sürülemez. Ekonomik dayanışmanın kimi dönemlerde aile içinde değil, aileler arasında olduğu görülmektedir. Örneğin, sanayi devriminin ilk yıllarında, işçi sınıfının yoksul kesimleri için çocuk bakımı anneye veya akrabalara özel bir iş değil topluluktaki kadınlar etrafında dönen gayri resmi bir düzenlemeydi.[42]

Zeldin, "Dünyanın her köşesinde, insanlar kendi kız ve erkek kardeşleriyle yaşadıkları hayal kırıklıkları, onları ailenin dışında yapay kardeşler aramaya, çekişmenin saf dışı edildiği başka ilişkiler icat etmeye yöneltmiştir,"[43] der. Lynch, eskiden İkler'in nazik, cömert, tasasız ve sevgi dolu olduklarını[44], ancak yiyecek kıtlığı olağan bir hal aldığında annelerin üç yaşını geçer geçmez onları kendi hallerine bıraktıklarını[45] aktarır.

Aile başka bir açıdan, babanın ya da annenin rolü merkeze alarak tanımlanmıştır. Oysa bu tanımlar da evrensel olmaktan uzaktır. Zira bazı kültürler üremde babanın,

---

[37] Holy, **a.g.e,** s.98.
[38] Margaret Mead, **Samoa'da Ergen Olmak,** Çev. Gökçe Aktuğ, 1.bs., Alfa Yayınları, 2018, s.102.
[39] Mehmet Ali Kılıçbay, "Önsöz", Georges Duby, **Şövalye, Kadın ve Rahip / Feodal Fransa'da Evlilik**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, Eylül, 1991, s.9
[40] Duby, **a.g.e**, s.40.
[41] **A.e,** s.38.
[42] Gittins, **a.g.e,** s.46.
[43] Theodore Zeldin**, İnsanlığın Mahrem Tarihi**, Çev.Elif Özsayar, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2000, s.378.
[44]Sandra M. Lynch, **Dostluk Üzerine**, Çev. Ferma Lekesizalın, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2013, s.107
[45] **A.e,** s.105

diğer bazıları da ise annenin rolünü yadsımakta ya da küçümsemektedir. Trobriandlılar, üremede babanın rolünü dışlayarak çocuğun doğumunu, lagün sularında güç bela yürürken kadının kafasından veya vajinasından bedenine giren ruha (*baloma*) [46] dayandırıyorlardı. Yeni Gine'nin Güney Dağlık Bölgesi'ndeki Kaluliler'de konu kişinin annesi onu dünyaya getiren kişiden ziyade besleyen kişi olarak [47] düşünülür. Bazı toplumlar da aksine, annenin çocuk doğurmadaki rolünü küçümser ya da yok sayarlar. Uzun bir zaman önce E.B. Taylor, annenin hangi tohum ekilirse onun ürününü veren bir tarlaya benzetildiği Manu Kanunu'nda olduğu gibi "babanın özel ebeveynliği" ilkesine işaret etmişti.[48] Holy, buna ilginç bir örnek olarak Türk köylüsü üstüne yapılan bir araştırmada, bir köylünün söylediklerini aktarır: "Erkeğin tohumu ektiği ve kadının tarla gibi görüldüğü Türk köylülerinin yaratılış kuramıdır."[49]

Anneliğin temelinde bir içgüdünün bulunduğuna yönelik iddiaların da bilimsel olmadığı ileri sürülmüştür. Gittins, anneliğin her zaman tanındığını, ancak çocuğu dünyaya getirmesiyle birlikte anneliğin biyolojik temelinin biteceğini,[50] ileri sürer. Gerçekten de Lynch'in bize aktardığı örnekte, İkler'de sürekli ilgi isteyen çocukların deli sayıldığını ve ölüme terk edildiğini göstererek annelik içgüdüsünün tartışmalı bir kavram olduğunu ve sorunsuz kabul edilmesinin pek mümkün olmadığını ortaya koyar.[51]

Analiz edilmesi gereken başka iki kavram da *hane* ve *hane halkı* kavramlarıdır. Hane yaşamı, toplumsal değişimin yansıdığı ve katkıda bulunduğu çeşitli eğilimlerin kesişme noktasında yer almaktadır.[52] Holy, pek çok antropoloğun hâlâ *aile* ve *hane* terimlerini sıklıkla birbirinin yerine geçecek şekilde kullandıklarından söz eder. [53] Hanelerin çoğu ya tek başına yaşayan bir kişiden ya çekirdek aileden ya geniş aileden ya da birbiriyle ilgisi olmayan bir gruptan oluşur.[54] Marshall, Tipik Ashanti hanesinin karı ve kocaların tamamen ayrı mekânları mesken tuttuğu bir kadın ve erkek

---

[46] Holy, **a.g.e**, s.50.
[47]**A.e**, s.43.
[48]Akt.Marshall Sahlins, **Akrabalık Nedir, Ne Değildir**, Çev. Asena Pala, 1.bs, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015 s.14.
[49] Holy, **a.g.e,** s.54-55.
[50] Gittins, **a.g.e,** s. 88.
[51] Lynch, **a.g.e,** s.108.
[52] Giddens, **Sosyoloji-Kısa...,** s.120.
[53] Holy, **a.g.e**, s.92
[54], "Hane Halkı", Marshall **a.g.e**, s.292.

kardeşleri, kızları ve oğulları ve kızlarının çocuklarından oluştuğunu aktarır. [55] Mead, Samoa çocuklarının rahatlıkla kendi ailesini seçebildiğini ifade ederek, bir kızın, kendisine hükmeden kişi sayısı kadar hamisinin de var olduğunu, içlerinden biri fazla ileri gidecek olursa, kızın daha rahat bir akrabanın evine yerleşmesinin[56] işten bile olmadığını aktarır.

Ayrıca, kimi dönemlerde, hâlâ bile aile ile kan bağı olmadığı halde aileyle birlikte yaşayan ve ailenin üyesi kabul edilen kimseler vardır. Giddens, sanayi devriminin başında**,** hane halkının daha kalabalık olduğu durumda, bunun sebebinin hizmetçilerin varlığı[57] olduğunu kaydeder. Faroqhi, Osmanlı döneminde 16. yüzyılda ortaya çıkıp 20. yüzyılın başlarına kadar süren Ankara'daki bir gelenekten söz ederek, yoksul ailelerin zenginlere kızlarını hizmetçi olarak verdiklerini, yeni ailenin de kızın evliliğine dair kimi yükümlülükler üstlendiğinden bahseder: Kız orada yetişiyor, bakılıyor ve yaşına uygun hizmetlerde bulunuyordu. Evlenme yaşına geldiğinde ise yanında kaldığı aile onun çeyizini hazırlıyordu. Damadı bu ailenin mi yoksa kızın kendi ailesinin mi seçeceği, başlangıçta yapılan anlaşmaya bağlıydı. Bu anlaşmalar çoğu zaman sözlü yapılmış olmalı; ama bazen kadı siciline geçirilmiş olanları da vardır.[58] Bu konuda, kızını hizmetçi olarak veren ailenin kızın evliliğine dair tüm haklarını yeni ailetye devrettiğine dair kadı kayıtları dahi vardır: “Örneğin 1010 (1601-02) yılının Recep ayında, Ümmet b. Kaya adlı bir adam, küçük kızını besleyemediğini ve bakamadığını kadıya açıkladı. Bu nedenle kızını hizmetçi veriyor ve evlenme çağına geldiğinde efendisinin koca bulmasını talep ediyordu."[59]

Özcan'ın göre evlilik kurumunu incelemenin en başta yer alan konusu dışevlilik kuralının incelenmesidir.[60] Ensest tabusu ve bu tabunun kökeni sorunu, antropologlar tarafından ateşli bir biçimde tartışılmaktadır.[61] Dışevlilik kuralı kısaca, aralarında gerçek ya da varsayımsal akrabalık olduğu kabul edilen kişiler arasında evlilik yasağını ifade eder.[62] Lévi-Strauss evlenme yasağının ve evlenmenin insanlar arasında

---

[55] **A.e,** s.95.
[56] Bkz. Mead, **a.g.e**, s.60.
[57] Giddens, **Sosyoloji-Kısa...,** s.110.
[58] Suraıya Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam-Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla,** Çev. Elif Kılıç, 6.bs., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009, s.141.
[59] Suraıya Faroqhi, **Osmanlı'da Kentler…** s.342.
[60] Özcan, **İlkel...,** s.97.
[61] Holy, **a.g.e.** s.73-74.
[62] Bock, **a.g.e.** s.216.

bulunmasının çok önemli bir sosyal keşif olduğunu belirtmiştir. Ona göre evlenme yasakları ve evlenme, insanların sosyal yaşamlarına istikrar kazandırmıştır.[63]

Aileyi, evrensel bir tanıma kavuşturmanın ensest yasağı üzerinden yapılması da mümkün görünmüyor. Holy, ensest kuralının hiçbir şekilde kimin kiminle evlenebileceğini düzenleyen tek kural olmadığını belirtir: "...Cinsel ilişkileri idare eden kurallar evliliğe şekil veren kurallardan ayrılmalıdır. Sıklıkla bu iki kural seti uyumsuzdur: kimi topluluklarda cinsel ilişkilerine müsaade edilen veya en azından tolerans gösterilen kesin akrabalık kategorileri arasında evlilik yasaklanmıştır."[64] Malinowski, Trobriand yerlileri arasında evlilik kurallarının cinsel ilişkiye dair kurallara nazaran daha sıkı olduğunu belirtir.[65] Tarihte kimi toplumların evlenilebilecek kişiler konusunda ya hiçbir sınırları olmadığını ya da cinsel ilişkiye hoşgörüyle yaklaştıkları da bir gerçektir. Ortaçağ Avrupası'nda yedinci derecede kuzenlerden daha yakın akrabalarla ilişkide bulunmak ensest sayılırdı ve kuzenlerin evlenmesi yasaktı.[66] Duby'nin aktardığına göre 829 yılında Paris'te İmparator Louis'un etrafında toplanan Frank Kilesi'nin yöneticilerin evliliğe ilişkin söylevlerinde ileri sürdükleri görüşlerden bir akıl defteriyle günümüze kalmış sekiz öneriden bir tanesi: "Hıristiyanlar akrabalarıyla cinsel temastan kaçınmalılar" şeklindeydi.[67] Hawai ve Peru'da asil ailelerin ensest evlilikler yapmasına izin verilmekteydi. Utah'ta yaşayan Mormonlar evliliklerin kendi kiliselerinde gerçekleşmesini sağlamak için ensest (ve poligami) evliliklerine izin veriyorlardı ve bu uygulama 1892'de yasaklanana kadar devam etmiştir.[68]

Aile ile *evlenme* aynı şey değildir. Evlilik (evlenme) toplumsal kabul gören cinsel ilişkinin saptanmasıyla ilgili normlar ve kaidelerdir. Yani kurumlardır.[69] Giddens'a göre evlilik, iki yetişkin insan arasındaki, toplum tarafından tanınan ve onaylanan bir cinsel birlik olarak, [70] tanımlanabilir.

---

[63] Sayın, **a.g.e**. s.230-231.
[64] Holy, **a.g.e.** s.182.
[65] Malinowski **Yabanıl...,** s.84-85.
[66] Gittins, **a.g.e**. s.85.
[67] Duby, **a.g.e**. s.42.
[68] Gittins, **a.g.e.** s.85
[69] Saran, **a.g.e**. s.301.
[70] Giddens, **Sosyoloji…,** s.247

Holy, aile teriminin, genel manada akrabalık ve evliliğin, özelde de domestik organizasyonun çalışmasında analitik bir kullanışlılık ihtiva etmesi için akrabalık ve soy temelinde biçimlenen diğer grup ve kategorilerden analitik mahiyette ayrıştırılması[71] gerektiğini söyler ve şunu ileri sürer: Ne zaman ki böylesi bir grup, topluluğun mensupları tarafından kültürel bakımından anlamlı bir birim olarak kabul görür o zaman onu "aile" ismiyle tarif etmek münasiptir.[72]

Bu görüşteki kilit kavram, *"topluluğun mensupları tarafından kültürel bakımından anlamlı bir birim olarak kabul görmesi*" cümlesinde yatmaktadır. Bundan, hangi şartları haiz olursa olsun, mensubu bulunduğu topluluğun mensuplarınca anlamlı kültürel bir birim olarak kabul görmüyorsa, *evrenselliğinden* bahisle o sosyal gruba aile denilemeyeceği; buna karşın, kendi mensup olduğu toplulukça ne derecede manalı bir birim olarak görülürse görülsün, eğer *hem hısımları hem aynı atadanları* içermiyorsa kültürel bakımdan manalı birimlerin *aile* şeklinde tarif [73] edilemeyeceği anlamı da çıkar.

Bütün bu aktardığımız farklı görüşlerden sonra aileye ilişkin, hiçbir unsuru dışarıda bırakmayan bir tanımlamanın zorluğu ortaya çıkmaktadır. Aile kavramına ilişkin tanımlama girişimleri çoğunlukla *resmi* kabulden etkilendiği için, soy şecerelerine dayanan, kan bağına bağlı ilişkiler esas alınmış, bunun dışındakiler *meşru* görülmeyerek göz ardı edilmiştir.

Gittins'in belirttiği gibi, "her toplumun temelinde karşılıklı etkileşim yattığından, bir toplum en rasgele olanından en yakınına kadar binlerce ilişkiyi içerir. İlişkiler aynı ya da farklı sınıf bireyler arasına kurulabilir. Bu ilişkilerin bazıları cinsel olabilir ve cinsel ilişkiler her türlü ilişkide meydana gelebilir."[74] Aile, tıpkı diğer toplumsal kurumlar ve toplumsal ilişkiler gibi, esas itibariyle, insanların içinde yaşadıkları toplumsal, tarihsel ve kültürel dünyada birbirlerine karşı olan anlayışlarını, fiili ilişkilerini, değerlerini ve yaşadıkları toplumsal şartları dikkate alarak kendilerinin inşa ettikleri; yeniden ürettikleri; yeniden ve sürekli gözlemleyerek bunun sınırlarını

---

[71] Holy, **a.g.e,** s.93.
[72] **A.e**
[73] **A.e.**
[74] Gittins, **a.g.e,** s.94.

tayin ettikleri bir ilişkiler alanıdır.[75]Aile, tarihsel bir kategori olarak, toplumları kendi kültürel özgüllüklerin çerçevesinde inşa ettiği bir olgudur. Aileyi oluşturan temel olgular, ortak tarih, özelleştirilmiş bir iletişim yapısı, gündelik hayatın ortaklığı içinde karşılıklı hissedilen hak ve yükümlülüklerdir. En önemlisi ise, birbirlerine karşı hissettikleriyle, kendilerini bütün diğer ilişkilerde özel olarak ayırdıklarının farkında olan insanların birlikteliğidir. Aileler kendilerini birbirlerine ait olan insanlar olarak görürler.[76] Bu nedenle aile her şeyden önce bir yakınlık ilişkisidir. Ayrıca aile, bir ortak mekânı da içerir. Tek tek bakıldığında, yakınlık, meşru cinsellik, ortak yaşam bütün insanlarda ortak olan değerlerdir. Ancak bu değerlerin sıralanması, meşruyeti ve birbiryle ilişki düzeyleri her kültüre göre değişkenlik göseterir. Kültürümüzün bazı davranış biçimlerini kabul edip diğerlerini yasaklama nedenlerini inceleyerek 'aile' kavramının tarihi ve kültürel özgüllüğünü anlamaya başlayabiliriz.[77]

3- Alevi Ailesi

Alevi topluluğuna dâhil olmanın ilk şartı, baba soyundan Alevi olunması[78]dır. Ama bu topluluğa resmi kabul için yeterli değildir. Ancak kişi *Görgü Ceminde* özel bir törenle ‘ikrar verir yola girmek üzere bir mürşide bağlanır’ ve ‘musahip tutarsa’ topluluğun tam üyesi sayılırlar. Kısacası bu kabul iki şartla gerçekleşir: Talipler, evli ve musahip tutmuş olmalıdırlar.[79] Talip ve musahip kavramına takip eden bölümlerde değinilecektir ancak şu kadarını belirtelim ki, talip demek 'mürebbi ve musahibine ikrar veren, yolu erkanı kabul eden, hakikate girip bir dilden öten demektir;[80] musahiplik ise, kısaca, çeşitli şartları taşıyan iki evli çiftin törenle yol kardeşi olması anlamına gelir. İşte bu nedenle kişi evlenmediği sürece musahiplik ilişkisi içinde yer alamayacaktır ki bunun anlamı Aleviliğin hakikatine giden yolu bulamayacağıdır. Çünkü bu yol ancak 'Dört Kapı Kırk Makam' ile anlamlıdır ve bunlar da musahibi

---

[75] Pehlivan, Oğuzhan, **"Aile Tanımı ve İlişkilerinin Toplumsal Olarak İnşası"**, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış doktora tezi, s.44-45 (Çevrimiçi), http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/3240/10141563.pdf?sequence=1&isAllowed=y, 19.Aralık 2020

[76] Sahlins, **a.g.e**, s.39.

[77] Gittins***, a.g.e,*** s.96.

[78] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.168.

[79] *A.e*

[80] **Buyruk / imam Cafer-i Sadık Buyruğu**, Haz. Fuat Bozkurt, 3.bs., Kapı Yayınları, 2006, s.58

olmayana hiçbir şey ifade etmeyecektir.[81] *Dört Kapı Kırk Makam* kavramı hatırlanacağı üzere, Alevilik felsefesinde yolun sonunda insan-ı kâmil olmak hedefine ulaşmak için geçilmesi gereken basamakları tarif eder. Bu zorlu yolculuğun ilk adımı bir Pir ya da Baba huzurunda ikrar verip musahip tutmaktır- ki evli olmayanlar bunu yapamaz. Evli olmadan musahip olunamayacağı ilkesi dayanağını Aleviliğin temel eserlerinden biri olan *Buyruk*'ta bulur: "...Mücerret münzevi ile musahip... olmak erkan değildir."[82] Yine *Buyruk*'ta bildirdiğine göre, mücerretlik dört kişide kaldı: İsa Peygamber, Salman-ı Farisi, Veysel-i Karani ve Hacı Bektaşî Veli.[83] Ancak bu şart Bektaşilikte yoktur. Bektaşi tarikatında, Balım Sultan zamanında başlatılan bir uygulamayla mücerret ikrarı verilmeye başlanmıştır: "Balım Sultan Yatırı eşiğinde sağ kulak delinerek icra edilirdi. Hayatı boyunca evlenmemiş ve evlenmeğe söz vermiş olanlara (Mücerret) denir. Bu (Mücerret) zevat sağ kulaklarında 'Mengüş-Küpe' taşırdı."[84] Ancak bu ikrarı vermek herkesin harcı değildi ve ikrardan dönmenin cezası kulağındaki küpenin, kulağın yırtılarak alınmasıydı. Kulağın yırtık oluşu, onun suçluluk işareti olarak görülürdü.[85]

Anadolu Aleviliğinde boşanmak da çok istisnai durumlar haricinde hoş karşılanmaz ve bu kurala uymayanlar en yüksek yaptırım olan *düşkünlükle* cezalandırılırlar. İleride daha detaylı olarak ele alınacak düşkünlük kurumu, bir nevi aforoz olarak düşünülebilir. Bu yaptırımla, kişi toplumun dışına atılmakta, tüm iletişim kanallarından mahrum bırakılmaktadır. Üstelik boşanma fiili düşkünlük durumu en ağır derecesi olan sürekli düşkünlükle cezalandırılarak çok ağır suçlarla aynı kategoride değerlendirilmiştir.[86]

Piri Er'in ifade ettiği üzere, Alevilikte iki türlü ikrar vardır. Biri yola verilen, diğeri ise evlenirken eşe verilen ikrardır. Bu nedenle eşe verilen ikrarın bozulması yani 'ikrar kırmak' olarak değerlendirildiğinde düşkünlüğü gerektirir. Zina yapan kadının-erkeğin boşanması durumunda dahi her ikisi birden yoldan düşer, bu düşkünlük şayet varsa musahipleri de kapsar.[87] Bunun istisnaları, kadının 'ahlaksızlığının' kesin

[81] Yalçınkaya, **a.g.e**, s.60
[82] **Buyruk**, s.67
[83] **A.e,** s.67-68
[84] Ulusoy, **a.g.e,** s.114
[85] **A.e**, s.116
[86] Bkz. Er, **Yaşayan...,** s.158
[87] Karş. Piri Er, **Katli…,** s.64

delillerle ortaya konuş bulunması ve ‘zina’ dır. Alevilik çok evliliğe karşıdır. Başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere, Anadolu Alevi ulularından hiçbirinin çok kadınla evliliğe girdiği bilinmez.[88] Alevilikte polijini ve poliandri yasaktır ve yaptırımı süresiz olarak düşkün ilan edilmektir.

Alevilik resmi İslam öğretisine nazaran kadınlara daha çok hak tanımış, kadın eşitliğine önem vermiştir. Bunu Aleviliğin önemli mitolojilerinde olan Kırklar Meclisi söylentisinde de görebiliriz. Buyruk'ta anlatıldığına göre özetle, Muhammed miraçtan dönerken şehirde bir kubbe görür. Bu kapı ilgisini çeker. Yürüyüp o kubbenin kapısına varır. Çeşitli defalar kapıyı çalar, "Kimsin" sorusuna verdiği cevaplar nedeniyle geri çevrilir ama her defasında Tanrı ona geri dönüp kapıyı çalmasını söyler. En sonunda "kimsin" sorusuna, " Yoktan var olmuş bir yoksulun oğluyum. Sizi görmeye geldim,"[89] cevabını verince kapı açılır ve içeri girer. "İçerde otuz dokuz inanmış can oturuyordu, Muhammed bakınca bunların *yirmi ikisinin er, on yedisinin bacı* olduğunu gördü (vurgu eklendi)."[90]

Oradakilere kim olduklarını sorar ve "biz Kırklarız" cevabını alır. Sonra Kırklar'dan biri olan Salman Farisi, Muhammed'e bir üzüm tanesi uzatıp oradakilere paylaştırılmasını ister:

> "Muhammed, tabağın içinde bir damla su koydu. Sonra parmağı ile o üzüm tanesini nurdan tabak içinde ezip şerbet eyledi. Tabağı Kırklar'ın önüne koydu. Kırklar şerbetten içtiler. Tümü ilk yaradılıştaki gibi sarhoş oldular. Oturdukları yerden ayağa kalktılar. Bir kez "Ya Allah" diyerek el ele verdiler. Üryan büryan semaha girdiler. Muhammed de bunlarla birlikte semaha girdi. Kırklar'ın semahı ilahi bir nur içinde sürdü."[91]

Bu mitolojide, Alevilikçe en üst düzeyde kutsal kabul edilen şahsiyetler arasında on yedi kadının sayılması, sonra kutsal üzüm suyundan içip bir ilahi nur içinde kadın-erkek yan yana semah dönmesi temaları, Aleviliğin resmi İslam anlayışından çok farklı bir kadına bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Alevilerde Cem ibadetlerinde kadın-erkek beraber oturur ve ibadet ederler. *Ana* sıfatıyla isimlendirilen dedenin eşi, en az dede kadar itibar görür.

---

[88] Bozkurt, **Aleviliğin...,** s.105
[89] **Buyruk,** s.15
[90] **A.e,** s.15-16
[91] **A.e**, s. 16

Aleviliğin ağırlıkla göçebe toplumlar arasında yayıldığı, bunların sayıca ekseriyetinin Kafkaslardan Anadolu'ya gelen Türkmen göçebelerden oluştuğu genel olarak kabul gören bir tezdir. Mélikoff, göçer kadın ata binmeyi, erkek av ya da talana gittiğinde obaya göz kulak olmayı bilmek zorunda olduğunu, haremin rahat ve kapalı yaşamına çekilmiş olmadığını belirtir.[92] Mélikoff, Aleviler arasında yaygın olarak anlatılan Ebu Müslim hikâyesinden bahseder:

> "Tarihsel kökeniyle öykü, Merv'li Ahîlerin çevresinde geçmektedir: Alî taraftarlarının savaşını zafere götürecek olan lonca, Merv'li Ahîlerin *tekke*'sinde oluşur. Bir halk cengâveri olan Ebu Müslim, kırk Ahî ile onların başkanı Demirci Ahî Hurdek tarafından desteklenmektedir."[93]

İşte bunların arasında Merv'in orba yöneticisine karşı savaşan kadınlar da vardır. Bunlar, özellikle, -sosyal kavgada ağırlıklı bir yeri bulunan Sitt-i Tekülbaz gibi-, Ebu Müslim'in yanında yer alan şarkıcı ve oyuncu kadınlar, sosyal bir yasakla yasaklanmış işler yapan kadınlardır.[94]

Barkan, Osmanlı'nın kuruluş döneminde, Osmanlı ailesine çokça hizmetleri geçmiş dervişler arasında Bacı ya da Ana unvanları ile zaviye yöneticisi çok sayıda kadının olduğunu belirtir: "Bazı zaviye müessislerin Kız Bacı, Ahi Ana, Sakan Hatun, Hacı Fatma zaviyeleri gibi bazı zaviye şeyhlerinin de aynı suretle kadınlar olması nazarı dikkati celp etmektedir.[95]

Birdoğan, "nedense Hacı Bektaş'a pek dostça bakmadığını sık sık gözlediğimiz Âşıkpaşazade tarihinden" şunları aktarır:

> ""Ve hem Rum'da dört taife vardır kim misafirler içinde anılır. Biri Gazatan-ı Rum, biri Ahiyan-ı Rum, biri Abdalan-ı Rum ve biri Bacıyan-ı Rum.…İmdi Hacı Bektaş Sultan, bunlar içinde Bacıyan-ı Rum'u ihtiyar etti ki, o Hatun Ana'dır." [96]

Bu alıntıda, Anadolu'ya gelen ilk Oğuzlar, kadınlara da eşit önem verdiği ve bir kurul olarak kadın yapılanmasını da kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Aleviliğin ağırlıklı olarak Kafkas ve Mezopotamya bölgesi konar-göçer çoban toplulukları

---

[92] İréna Mélikoff**,** "Bacıyan-Rûm'dan Biri: Kadıncık Ana Üzerinde Araştırma," **Uyur İdik Uyardı-İréna Mélikoff,** Edt. Esat Korkmaz, 1.bs., Demos Yayınları, 2009, s.309.
[93] **A.e,** s.310.
[94] **A.e**
[95] Barkan, **a.g.e,** s.35.
[96] Birdoğan, **Anadolu...,** s.383.

arasında yayıldığı ve geliştiğine ilişkin tarihsel olgular göz önünde bulundurulursa, bu kültürün kökenlerinin göçebe yaşamı içinde filizlendiği gerçeği daha iyi anlaşılacaktır. Yalçınkaya'ya göre, Konar-göçer topluluklarda toplumsal yaşamın kendi dinamiği kadın-erkek ilişkilerini ortodoks inançların müdahale alanının dışına kaçırmaktadır. [97]

Bektaşilerde Dervîş elbisesi giydirilmiş Bacı'lar da vardır.[98] Noyan bu konuda şunları aktarır: "Bektaşiler... kadını erkekten hiç ayırmamışlardır. Kadınlara Dervîşlik pâyesi, mertebesi dahi verilir. Yalnız Kuruluşun geleneği olarak kadın (Baba) olamamıştır... Muhibbe Bacı'lar arasında pek değerli olanları yetişmiş, şairlikleri ve kemâl ehli oluşları ile ün salmışlardır."[99] Bu şairler arasında, Şeref Bacı (vefatı 1909), Gülsüm Bacı (vef.1928), İkbal Bacı (Mızıkalı Derviş Tevfik haremi), Şebribânû Bacı (Üskib post-nişini Süleyman Baba eşi)[100], sayabiliriz. Nefâhâtu'l Üns'te Râbiâ, Lübâbe, Şu'vâne, Fâtıma-i Nişaburiye, Meryem Basrîye, Ümmü Muhammed, Ümmü Ali gibi otuzu aşkın kadın zahîdeden bahsedilmektedir.[101]

Bütün bunlara rağmen Alevilikteki kadın erkek eşitliği konusunda bir yargıya varırken dikkatli olmamız gerekiyor. Her ne kadar Alevilikteki eşitlik anlayışı resmi İslam düşüncesine göre daha ilerdeyse de mutlak bir eşitliğin öngörülmediğinin, geleneksel bir topluluk olarak Alevi topluğunda da kadınların hala ikinci olana dahil olduğunun bilinmesi gerekir.

Alevilikte toplumun geneline nazaran daha çok sayıda evlilik yasağı vardır. Er'in aktardıklarına göre bunlar:

> "Alevi dedeleri, kendi taliplerinin kızlarıyla evlenemezler. Bunun nedeni talibin dedenin evladı sayılmasıdır. Bu gerekçeyle bağlı olarak dedeler ancak başka bir ocaktan kız alıp verebilmektedir.
> "aleviler musahip çocuklarının birbirleri ile evliliği de yasaktır. Çünkü musahip çocukları kardeş sayılır.
> "Aleviler yolda olmayanla evliliğe özellikle kız vermeye de karşı çıkmakta hatta kimi durumlarda düşkünlüğe kadar vardırabilmektedir."[102]

Buradaki ilk iki yasak ensest kapsamından değerlendirilir. Son yasak ise dışevlilik yasağı kuralına ilişkindir. İlk iki kuralı akrabalık kavramı çerçevesinde

---

[97] Yalçınkaya, **a.g.e**, s.61.
[98] Noyan, **a.g.e,** s.108.
[99] **A.e,** s.105.
[100] **A.e**, s.92.
[101] Alşan, **a.g.e,** s.551
[102] Er, **Katli...,** s.61

izleyen başlık altında ayrıntılı olarak işleyeceğim. Son yasağın ise, "yolda olmayanla" dese de asıl Sünni olanlarla evliliğin yasaklanmasına ilişkin olduğunu belirtmeliyim. Bu yasağın, toplumun simgesel sınırını yeniden üretme ve 'öteki' ile aralarındaki ayrım çizgisini belirgin kılmayla doğrudan bir ilgisi olduğu söyleyebilir. Bu ayrım çizgisi topluluğun söylemine de yansımıştır. Zira Aleviler 'bizden' terimini kendi cemaatlerinden olanı ifade etmek üzere çok sık kullanırlar. Bu terimin karşılığı da 'yabancı' yani Alevi olmayan, çoğunlukla da Sünni olanlar için kullanılır. Bu aynı zamanda toplumsal kimliğin yeniden üretmenin de bir yöntemidir. Connolly'in aktardığı üzere, bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur.[103] Söz konusu farklılıklar kimliğin kendini yeniden üretimi için kritik önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte var olmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içine var olamazdı.[104] Bu yüzden gerek söylem gerek sembol gerekse ritüel ve mitler aracılığıyla 'biz' ve 'öteki' arasındaki ayrımın sürekli netleşip tahkim edilmesi lazım. Bu durum karşılıklıdır. Yani aslında bir kimlik diğerini, karşılıklı olarak üretir; kimliklerin yaşamı bu karşılıklı konumlanışın yaşamasına bağlıdır.

Bauman ve May'ın aktardığına göre; tanım itibariyle mezhepler devamlılıkları için sorunlu sayılan dışsal inanışların baskısına maruz kalmış azınlıklar ve benzer gruplardır.[105] Dünya içinde ayrımlar yapma ve sınırlar çizme becerimiz 'biz' ve 'ötekiler' arasındaki sınırları da içerir. 'Biz' insanın kendisinin de ait olduğu grup anlamına gelmektedir. 'Onlar' ise insanın içinde bulunmadığı ve ait olmayı da istemediği gruba işaret etmektedir.[106]Bauman'ın, ifadelerinden bu zıtlığın, kimliklerin karşılıklı olarak var olmasının koşulunu sağladığını, bir kimliğin kendi karşıtı için ontolojik bir rol üstlendiğini çıkarabiliriz. Bu zıt kategoriler ve tutumlar çifti, birbirinden ayrılamaz bir biçimde işlemektedir.[107]

[103] William E. Connolly, **Kimlik ve Farklılık,** Çev. Ferma Lekesizalın, 1bs., Ayrıntı Yayınları, 1995, s.92

[104] **A.e.**

[105] Bauman, May, **Sosyolojik...,** s.78

[106] **A.e**, s.55

[107]Tezcan Özkan Kutlu, Onur Bekiroğlu, "Türkiye Yazılı Basınında Alevilerin Temsili: 7. Alevi Çalıştayı Haberlerinin Söylemi", **e-Journal of New World Sciences Academy**, C. 6, No. 4, (2011), s.918 (Çevrimiçi), https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/186717,12.01.2021

Kılıçbay, Türkçedeki kimlik kavramının kim, yani ‘kimlerden(sin)?’ sorusundan üremiş, zorunlu bir mensubiyetin işareti olduğunu aktarır ve şu yorumu yapar: Demek ki kavram, ana işareti ve yönelişi itibariyle tercih küresi içinde yer almayan bir mensubiyeti, bir aidiyeti, bir çoklukla aynılaşmayı göstermektedir.[108] Kimlikler kendilerini başkalarından ayırt edebildikleri ölçüde var olabilirler. Kimlik bir özdeşlik, bir özdeşleşme anlamı içerir[109] ve bu özdeşlemeyi bir karşıt alan üzerinden inşa eder. Her özdeşlik alanı, (*identité*, kimlik) öyle olmayana, öyle tasarımlanmayana, yani öteki (leri)ne nazaran konumlandırılmak ve oluşturulmak zorundadır.[110] Kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı öteliğe dönüştürür.[111] "Biz" ve "Ötekiler" arasındaki "sınırlar, belli birtakım amaçlarla ve belli bakımlardan birbirlerinden farklı olmaktan ziyade birbirlerine benzedikleri düşünülebilecek öğeleri kuşatarak kapatır. Ama sınırlar aynı zamanda farklı olan öğeleri de işaretleyip ayırır.”[112] İşte biz ve öteki arasındaki sembolik sınırı kendini bu şekilde yeniden üretir, dolayısı ile karşılıklı konumlanmış kimlikleri de. Smith, Anadolu Alevileriyle fikri akrabalıkları olan Druzi'lerin on dokuzuncu yüzyılın ortasında dış müdahaleler ve Osmanlı siyaseti nedeniyle Muriniler’le çatıştığını ve baskılar yüzünden dağlara çekilerek ayrılıkçı bir yönelime girdiklerini belirterek, bu gelişmeleri takiben Druziler’in sosyal yapısında köklü değişimlerin yaşandığını ifade eder:

> Son büyük Dürzi [Druzi c.g] şeyhi Bahaeddin'in ölümünden (IS 1031) sonra, bu *'Kimse Dürzi cemaatine kabul edilemez veya oradan izinle ayrılamaz.* Bundan sonra Dürzi [Druzi c.g] dini, sadece bir din olmaktan çıkmış, takipçileri ayrı bir ulus haline gelmiştir' anlamına geldi. Dürzi inancı, inananların ruhuna dönerek, dinsiz bir dünyada kalıtsal, kutsal bir imtiyaz haline geldi (vurgular eklendi)."[113]

Burada anlatılanlar ile Aleviliğin bir kimlik haline dönüşmesi süreci birbirlerine çok benzeyen süreçlerdir. Aleviler de özellikle 16. yüzyıldan sonra

---

[108] Bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, "Kimlikler Okyanusu", **Doğu Batı, Düşünce Dergisi,** No. 23, (2003), s.155
[109] **A.e**, s156
[110] **A.e.**
[111] Connolly, **a.g.e**. s.93
[112] **A.e,** s.10
[113] Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni,** Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, 1.bs., Ankara, Dost Yayınevi, 2002, s.151

uğradıkları zulüm ve katliamlar yüzünden dağlık bölgelere çekildiler, ibadetlerini gizli icra edip, iç evlilik bağı sayesinde birliğini pekiştirerek günümüze gelebilidiler.

İşte Alevilerin günlük yaşamlarında kullandıkları 'yabancı' kelimesinin anlamını da bu anlatılanlar ışığında değerlendirmek lazım. 'Yabancıyla' evlenmemek, inanca ve cemaate bağlılığın bir ifadesi olarak görülür. 'Yabancı' çoğunlukla (gizli ya da açık) bir tehdit potansiyelini barındırır ve hep vardır.[114] Yabancılar bizden ayrı olmakla kalmazlar, kaba davranışları, pis görüntüleri vardır.[115] Bu kimliğin yaratılmasında, resmi İslam'ın diğer bir ifadeyle Sünniliğin payı büyüktür. Selçuklulardan bu yana devletlerin resmi inancı olmuş Sünnilik, hem Alevilere yönelik tüm olumsuzluklardan sorumlu tutulmuş, hem de doğrusu bir yanıyla sorumlu olmuştur. Aleviliğin kendisiyle arasına sınır koyması ve bu sınırı cansiperane savunmasının nedenlerinden biri de iftira niteliğindeki Sünni söylemleridir. Bunların başında 'mum söndü' meselesi gelir. Glen Bowman'ın belirttiği gibi, bir grup kimliği yaratma sürecinin büyük bölümü, ötekilerin yakıştırdığı tanımları reddederek, bu özelliklerin yaşanılan deneyimlerle ve kendine ilişkin arzularla çakışmadığı tartışılarak ve de duyguların geniş bir topluluk tarafından paylaşıldığı ileri sürülerek gerçekleşir.[116] Buradan yola çıkılarak Aleviliğin bir kimlik olduğu ileri sürülmüştür. Cemal Şener, Anadolu Aleviliğinin dinsel olmaktan, ırksal olmaktan çok, bir yaşam biçimi, bir kültür olayı, bir kimlik meselesi olduğunu ileri sürer.[117]

Gerçekten de Aleviler enerjilerinin büyük bir bölümünü kendilerine yakıştırılan 'Zındık', 'Rafızi', 'Mülhit' gibi sıfatların aksini ispatlamaya sarf etmiştir. Bunlardan en yaygın olan ve Alevi cemaatini en çok rencide ve meşgul eden 'mum söndü'[118] iftirası olmuştur. Bir Alevi dedesinin bu yönde sorulan bir soruya verdiği

---

114 Okan, **a.g.e.** s.30

115 Homans, **a.g.e**. s.98

116 Okan, **a.g.e.** s.31

117 Bkz. Şener, **Alevilik…,** s.131

118 Bu iftira o denli yaygınlaşmış ve "normalleşmiş" ki, George C. Homans'ın kitabını çeviren üç aydının "ensest" kavramını "kızılbaşlık" diye çevirmesine kadar varmıştır: "Bizimkilere benzeyen kızılbaşlık tabuları dışında-ikici dereceye kadar kardeş çocuğundan daha yakın bir akraba kadınla evlenme hoş görülmez" *Homans, a.g.e, s149* Ne yazık ki bu önyargılar akademik çevrelerde, (özellikle de ilahiyat kaynaklı İslamcı çevrelerde,) hala tam olarak kırılabilmiş değildir. "Söylemin ideolojik yanı" olduğu gerçeği göz önünde bulundurulursa, şu ifadeyi kullanan bir kimsenin, bu iftiraya "tüm kalbiyle" karşı çıktığının kabulüne imkân yoktur: "Alevîleri, Sünnîlerden uzaklaştıran ve kendi içerisinde daha bir organize topluk haline getiren söylentilerden biri "mum söndü"dür. *Bu yakıştırmanın Alevîlerin geneline yansıtılması* esasında ailevilerle Sünnîler arasında var olan sürtüşmeyi daha da ileri taşımıştır.

yanıt, tüm Alevi cemaatinin sesi gibidir: "O dediğin bir hayvana dahi yakışmaz."[119] Bu iftirayı atanların iddiasına göre, Aleviler kadınlı erkekli gizli ibadetlerinin bir aşamasında mumları söndürürler, bu esna da kimin kimle olduğunu önemsemeden, bacı, kardeş vs. cinsel ilişkiye girerler. Bu iftiraların resmi inanç otoritelerince, kendilerince sapkın gördükleri, aslında iktidarlarını sarsmaktan korktukları eğilimlere yönelik bu yönlü iftiralar hep olagelmiştir.[120]

Bütün bunlardan sonra şöyle bir özet yapabiliriz: Geleneksel Alevi ailesi, üye sayısı bakımından, kırsal bölgede yaşayan geleneksel geniş aile; kendi cemaatleri dışında kimselerle evliliği yasağı öngördüğü için içevlilik (endogami); çok eşliliği ret ettiği için tekeşli (monogami) özelliğini taşıyor. Ama en önemlisi musahiplik bağı üzerinde kurduğu sanal akrabalık özelliğiyle Anadolu kültürünün kendine özgü bir motifi niteliğindedir.

Son olarak Malatya'nın Yeşilyurt ilçesine bağlı Haçova Köyü'nde (Malatya, Büyükşehir Belediyesi olduktan sonra Haçova 'mahale'ye dönüşmüştür) yaptığım niteliksel veri araştırmasında ulaştığım olguların tablolarını sunmak istiyorum. Bu verileri, 20 kişiyle yüz yüze yaptığım bir anket çalışması sonucunda elde ettim. Görüştüğüm kişiler, geleneksel Alevi ritüel ve kurumlarında yer almış kişilerdi ki yaş ortalamaları altmış yaşın üstünde olan insanlardı.

Diğer bir deyişle aynı etnik kökenden gelen ve aynı dine ve peygambere inanan her iki toplum arasında var olan sorunların çözümünü çıkmaza sokmuştur. Samsun'un Salıpazarı ilçesine bağlı Avut köyünde ikamet eden Hasan Dede'nin "Cem esnasında cem başladığında kim ne şekilde oturursa o şekilde Cem'in bitimine kadar oturuşunu bozmaz. Cem Esnasında erkek ve kadınlar da yan yana durmazlar. Erkekler bir tarafta kadınlar ise diğer tarafta sıralanır. Bu duruş şekli Cem'in bitimine kadar usulen korunur." sözleri de esasında böyle bir söylentinin *pek aslı olmadığını* göstermektedir (vurgu değiştirildi)." Mehmet Kenan Şahin, "Alevi Geleneğinde Toplum ve Aile Kavramı" **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 9:11, 2011, s.280 (Çevrim içi), https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/179790, 03.01.2021. Buradaki ifadelerden "Alevilerin geneline yansıtılması" cümlesinden, en azından bu iddianın bir kısım Alevi için doğru olabileceği anlamı çıkar. Ayrıca "Pek de doğru gözükmüyor" ifadesi de ifade sahibinin, bu iddiayı reddederken çok da ikna olmadığını gösterir. Oysa bu iftiranın amasız, fakatsız ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde reddi gerekirdi. Bu durum akademik dünyamızın hangi seviyelerde olduğunun da acı bir kanıtı gibidir.

[119] Yahya Benkay, **Yaşayan Alevilik,** Varlık Yayınları, 1967, s.115.

[120] Doby'in Ortaçağ Hıristiyan dünyasında aktardığı şu paragraf, ibret verici benzerliği ortaya koymaktadır: "Ve özellikle de sapkınlığın karşısında olanlar, erkek ve kadınların bir arada olduğu bir ortamda, cinsel birleşmenin reddinin ikiyüzlülük olduğu suçlamasında bulunmaktaydılar. Ruhbanın papazlığa yükseltilme ayiniyle içlerine sindirdikleri şu özel hidayetten yoksun olan erkeklerin, laiklerin samimi bir ortamda kadınlarla bir arada olup da onlarla nasıl zina yapmadan duracaklarını sorup, alay etmektedirler. Yalan söylüyorlar, bunlar sahtekârlar demektedirler, Gerçekte sefahate yuvarlanmaktadırlar. Kadınların uzman olduğu büyülere uygun orman gecelerinde, ortaklaşa cinsel ilişkilerde bulunmaktadırlar. Bkz.Duby, **a.g.e.** s.117.

• Toplam 112 kardeşten, 42 kişi akraba ile evli (%37,5); 91 kişi kendi köylüsüyle evli (%46,1); 1 kişi farklı mezhepten biri ile evli (%0,89).

Akraba ile evli	42	%37,5
Kendi köylüsüyle evli	91	%46,1
Farklı mezhepten evli	1	%0,89

Tablo I: Kardeş evlilikleri dağılımı

• Hane isminin kime ait olduğu: 13 hane ismi dedenin (%65); 5 hane isminin babanın (25); 1 (%5) hane isminin annenin, 1 (%5) hane isminin de kayınpederin olduğu ifade edilmiştir.

Kendi ismi	0	0
Babasının ismi	5	%25
Annesinin ismi	1	%5
Dedesinin ismi	13	%65
Diğer	1	%5

Tablo II: Hane ismi kökeni dağılımı.

• Evlatların (Kız/ Erkek) evlilik dağılımları:

• Kız evlatların (45): 10 kişi akrabasıyla (%45); 22 kişi köylüsüyle (%48,8); 7 kişi köy dışında biriyle (%15,5); 3 kişi başka mezhepten biriyle evli. (%6,6)

Akrabasıyla evli	10	%45
Kendi köylüsüyle evli	22	%48,8
Köy dışında biriyle evli	7	%15,5
Başka mezhepten biriyle evli	9	%6,6

Tablo III: Kız Evlat Evlilikleri Dağılımı

• Erkek evlat (33): 4 kişi akrabayla (%12,12); 10 kişi köyden biriyle /%30,3), 7 kişi köy dışında biriyle (%23,1); 6 kişi farklı mezhepten biriyle evli (%18,18).

Akrabasıyla evli	4	%12,12
Kendi köylüsüyle evli	10	%30,3
Köy dışında biriyle evli	7	%23,1
Başka mezhepten biriyle evli	6	%18,8

Tablo IV: Erkek Evlat Evlilikleri Dağılımı

Bu verilere bakıldığında, iç evlilik kuralının giderek terk edildiğini, ancak bunun daha çok başka mezhepten gelin alma şeklinde olduğunu; hane isminin ağırlıkta dede isimlerinden oluşmasının ataya bağlılığın hala kültürel bir değer olarak korunduğunu; musahiplik ve kirvelik kurumlarının eşit derecede yakın akrabalık bağlarıyla eşit görüldüğünü; geleneksel yargı sistemine güvenin tam olduğunu görüyoruz. Aile yapısı "Kök aile" yapısıyla büyük benzerlik göstermektedir. Kök aile "geleneksel geniş aile türlerinden biridir. Diğer geleneksel aile türleriyle ortak özellikleri ataerkil bir nitelik taşıması, mirasın ve aile içi iktidarın babadan oğula geçmesi, yerleşim yerinin baba yersel olmasıdır. Kök ailenin diğer geleneksel aile türlerinden ayrılan en temel özelliği kuşaklar arası dikey bir biçimde yayılmasıdır: Baba ve anne, seçilmiş bir erkek çocuk, onun eşi ve çocuklarından oluşur."[121]

4- Musahiplik

Antropoloji kuramlarında, genetik, ya da kan yakınlığından kaynaklanan hısımlık ve akrabalığın yanı sıra, bir önceki başlık altında analiz ettiğimiz nedenler hesaba katılarak sanal akrabalık kategorileri de kabul edilmektedir. Hıristiyan dünyasında vaftiz babalığı ya da anneliği bizde de en yaygın olarak izlenen musahiplik, kirvelik, süt anneliği vs. gibi sanal akrabalık çeşitleri mevcuttur. Duben'e göre, gerçek akrabalık ile tasavvuri akrabalık arasında net bir ayrım yapmak kolay değildir. Çeşitli tasavvuri akrabalık biçimlerinde görüldüğü gibi, töz ortaklığı veya hısımlık nosyonu, gerçek biyolojik bağlar ve evlilik ilişkisi olmadan da kurulabilir.[122]

[121]Sayın, **a.g.e**, s.50
[122] Akt.Pehlivan, **a.g.e**, s.56-57

Musahiplik kurumu, literatürde genellikle ‘kurgusal’, ‘ritüel’, ‘uydurma’ veya 'sözde'[123] akrabalık şeklinde tefsir edilen bu bağlantı türlerinin tipik örneklerindedir. Türkçeye, 'Tasavvurî akrabalık", "Şibih akrabalık", "Yarı akrabalık", "Sanal akrabalık"[124] olarak çevrilen bu kavramlar arasında, en çok kullanılan ‘Sanal akrabalık’ terimini kullanacağım. Türkiye'de bu akrabalığa benzeyen, birçok sanal akrabalık türü vardır: Sütkardeş, sütanne, sütnine, sütbaba, sütoğul, sütkız, kan kardeş, yol kardeşi, ahretlik, sağdıç, yenge (Oğlan yengesi / kına yengesi / kına anası), ad babası, kirve, besleme, haminne.[125] Ancak bunlardan musahiplik kadar, hatta ondan daha yaygın olarak izlenen ve insanların sosyal yaşantısında birbirlerine göre statülerinde önemli değişikliklere neden olacak güçte tek sanal akrabalık kirveliktir. Kudat, kirveliği bir erkek çocuğunun sünnet töreninin yük ve masraflarını[126], ana babasının dışında başka bir aile büyüğünün üzerine alması ile iki aile arasında kurulan sanal akrabalık olarak[127] tarif eder. Kirvelik ve musahiplik arasındaki kimi benzerliklere rağmen, kirve çocuklarının da birbiriyle evlenmesinin yasak olması gibi[128], iki kurum arasında temel bazı farklılıklar vardır. Kirvelik kurumu daha çok Kürt kültürüne ait bir kurum olup, ilişkinin temeli daha çok kişiseldir. Bu bağ ancak iki aileyi ilgilendirir ve iki aileyle sınırlı bir yakınlık ilişkisi yaratır. Ayrıca, kirvelerin birbirine karşı olan yükümlülüklerini denetleyen bir kurum da yoktur. Daha çok *bir*

---

[123] Holy, **a.g.e**. s.234

[124] Mahmut Tezcan, "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama," **Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, C.15, No.1, (1992), s.117

[125] Bkz. Emel Adıgüzel, **"Sosyal Antropolojiye Göre Akrabalık Sistemleri ve Türkiye Türkçesi'ne Göre Akrabalık Afları"**, Eskişehir Orhangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014, s39, (Çevrimiçi) https:// http://openaccess.ogu.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11684/703/14.08.2014+emel+ad%20g%FC zel+tez+bitmi%20+hali.pdf?sequence=1,06.01.2021. Bu tezde en marjinal diyebileceğimiz sanal akrabalık kavramlarının zikredilmesine rağmen, ülkenin büyük bir sosyolojisinin kan akrabalığı kadar, hatta ondan bile daha önemli gördüğü musahiplik kavramından söz edilmemesi, büyük bir eksikliktir.

[126] Ancak bu tanımın ifade ediliş şekli sanki, bir "ortada bir masraf pazarlığı" varmış ve bu pazarlığın sonunda bir tarafın çocuğun düğün masraflarını üstlenmesi sonucu ve nedeniyle bu ilişki kurulmuş izlenimi veriyor. Burada kirvelik kurumu adeta bir sponsorluk anlaşması şeklinde sunulmuştur. Bu doğru değildir. Birincisi, kirvelik teklif edilen için bir onurdur, toplum bunu bu şekilde görür. İkicisi, bu tür bir ilişkide asla masraflardan söz edilmez. Ekonomik durumu uygun olmadığı için, geleneksel kimi masrafları karşılayamama ihtimaline binaen kirve olmakta tereddüt eden kimi insanlara, ikna olması için çocuğun ailesinin, kimseye sezdirmeden masrafları üstlenerek ikna ettiği bizzat tanık olduğum bir olgudur. Yaşadığım sosyoloji açısında da hala önemli bir sanal akrabalık olan kirveliğin temeli iki insanın birbirini sevmesi ve böyle bir ilişki kurmak konusunda karşılıklı olarak onur duymalarıdır

[127] Bkz.Ayşe Kudat, **Kirvelik-Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü,** 1.bs., Ütopya Yayınları, 2004, s.11.

[128] **A.e,** s.56

mübadele ilişkisi olarak doğmuştur. Marcel Mauss'un önceki bölümlerde değindiğimiz ‘armağan’ ilişkisi burada çok belirgindir. Taraflar arasında tam anlamıyla bir hediye mübadelesi söz konusudur. Bu yolla, değişik aileler, değişik aşiretler birbiriyle yakınlaşmakta, birbirleri arasında bir dayanışma ilişkisi tesis etmektedir. Buna karşın musahiplik bir inanç kardeşliği şeklinde tarif edilebilir ve bu yolla kişi sadece musahibiyle değil, tüm toplulukla bağ kurar. Bu anlamda, kişinin sorumluluğu da musahibiyle sınırlı değil, aynı zamanda topluluğa karşı da kimi yükümlülükleri doğmaktadır. Bu ilişkinin gereğinin yerine getirilip getirilmediği belirli periyotlarla denetlenerek, eğer kişi kendi sorumluluğunu yerine getirmiyorsa, ihmalin büyüklüğüne göre toplumla bağları dahi kesilebilmektedir ki bunun gerekçesini kişinin topluluğa karşı üstlendiği sorumluluktan aramak gerekir.

Akrabalık ilişkilerinin soya dayalı bağlar olarak belirlenmesi akrabalık antropolojisinde baskın bir görüş oluşturur.[129] Kabul görmüş antropolojik irfana göre, akrabalık, insan olmanın en temel özünü sunmakta ve tüm toplumlarda insanları akraba olarak birbirlerine bağlayan ağlar, görünüşe göre evrensel mahiyette tanınmakta ve sosyal bir önem teşkil etmektedir.[130] Batı akrabalık tasavvuru, paylaşılan biyogenetik öz üzerinedir.[131] Benzer öğretilerin etkisi altındaki Güvenç, evlilik ve aile kurumlarının, daha geniş olan ‘akrabalık sistemi’nin birer parçası ve görüntüsü[132] olduğunu, sistemin anahtarının akrabalık olduğunu vurgulayarak[133] akrabalık sözcüğünün, sözlük anlamıyla bile, kan ve evlilik yakınlığını ve ilişkilerini içine aldığını, akrabalık konusunu incelerken, soy ve *evlilik* ilişkilerine yer vermenin doğru olacağını ifade eder.[134]

Modern devletler, her türlü kurumlaşmasının rasyonel temellere dayandığı, bütün eylem ve işlemlerinin belirli amaçlara yaslandığı sistemlerdir. Bu sistemlerde hayatın herhangi bir alanının devletin denetim alanının dışında kalması düşünülemez. Devlet yasalar aracılığıyla, yaşamın öngörülebilir tüm alanlarını standardize eder, ölçütler koyar ve normlara bağlar. Özellikle de mülkiyet meselelerine ilişkin tüm

---

[129] Sahlins**,** ***a.g.e***, s.93.
[130] Holy, **a.g.e.** s.39.
[131] **A.e,** s.58.
[132] Bkz. Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, 3.bs., Remzi Katabevi,1979, s.277.
[133] **A.e.**
[134] **A.e**, s.278.

alanlar, yasalarla tarif edilmiş, kurallara bağlanmıştır. Sistem bu konuda en ufak bir boşluğu göz yumamaz. Bu açıdan bakıldığında akrabalık ilişkileri de malvarlığı haklarını doğrudan ilgilendiren bir olgu olması nedeniyle devletlerin en önce ilgi gösterip, standartlara bağladığı alanların başında gelir. Her modern devletin miras hukuku alanında detaylı mevzuatları vardır ve bu mevzuatların temelinde devletlerce kurallara bağlanmış akrabalık modelleri yatar.

Batı kültüründe halihazırda hâkim olan akrabalık tanımı 'Soy akrabalıktan önce gelir' fikrini içeren Avrupa folk kültürünün akrabalık anlayışından[135] türetilmiştir. Ancak, güncel antropolojik yaklaşımların temelinde, üreme hısımlık ve soy temelinde oluşturulan her tülü ilişki, aynı zamanda, kültürel açıdan uygun eylem yoluyla, doğum sonrası ya da performatif biçimde de oluşturulabilir[136] düşüncesi yatmaktadır. Bu akrabalık anlayışının merkezi kavramı üremedir. Hakiki birlik bağlarının, yani aynı kandan ve aynı atadan olmanın temelinde biyolojik ilişkilerin olduğu ileri sürülür. Birçok aksi örneğe rağmen, yani akrabalık ilişkilerinde üremeyi ya önemsiz gören ya da hiç dikkate almayan birçok topluluğun varlığına rağmen, nesepsel ağın evrensellik arz ettiği ve özellikle tüm kültürlerde aynı anlama karşılık geldiği varsayımına hiç karşı çıkılmadığından,[137] bu görüş hala etkisini sürdürüyor. Fakat, her çocuğu erkeklerin peyda etmesi ve kadınların dünyaya getirmesi gerçeği, dünyadaki her kültürün nesepsel ilişkilere Batı kültürü ile aynı anlam ve önemi atfetmesi anlamına gelmez.[138] Buna birçok örnek verebiliriz.

To Pamona ebeveynleri ve çocukları ebeveynliği geçen zaman ve harcanan çabayla ortaya çıkan bir şey olarak görürler.[139] Alaska North Slope'da Inupiatlar çocuklara ve bazen yetişkinlere ölmüş kişilerin adlarını verirler, böylece onları adaşlarının ailelerinin bir parçası yaparlar[140] Yeni Gine'nin Dağlık Bölgesi'ndeki Kaluliler'de, kişinin annesi, onu dünyaya getirenden ziyade besleyen kişi olarak düşünülür.

---

[135] **A.e**, s.218.
[136] Sahlins, **a.g.e**. s.13.
[137] **A.e**.
[138] **A.e**, s.219.
[139] Sahlins. **a.g.e**. s.14.
[140] **A.e**, s.16.

Bütün Batı'nın akrabalık tasavvuru ‘biyolojik özün aktarımı’ düşüncesine dayanır. Genellikle akrabalık sistemlerde geçerli bir ‘ortak öz’, ‘öz aktarımı’ gerçeği varsa da bunun sadece cinsel ilişki yoluyla aktarılan fiziksel bir öz olmadığı gerçeğini de kabul etmek gerekir. Sahlins, akrabalığın doğum sonrası oluşumunun gen aktarımı dışındaki listesini, birlikte yaşamak, ortak anı, birlikte çalışmak, kan kardeşliği, evlat edinme, arkadaşlık, ortak acılar olarak örnekler.[141] Malaylar, birbirlerine cinsel üreme yoluyla bağlı olmasalar bile, aynı evde yaşayarak ve aynı ocakta pişen aşı yiyerek aynı "kanı" edinirler.[142] Filipinler'de yaşayan IIongotlara göre, bir göç ve dayanışma tarihini paylaşanlar bir beden paylaşırlar[143] Jane Goodle, ortak bir atanın soyunun “tümünün kardeş" olduğuna inanan Yeni Britanyalı Kaulong halkının "biyogenetik maddeden kaynaklı benzerliğini yalnızca birbiriyle değil, aynı zamanda ortak bir mekanla ve o mekanın kaynaklarıyla da paylaştıklarını[144] söylemiştir. Amazon halkı için hafıza akrabalıkla temelden bağlantılıdır. Hatta bazı bakımlardan akrabalığın ta kendisidir.[145]

Moly, akrabalığın, hukuken tasdik edilmiş evlilik birliği ve bu çatıda yeni nesillerin doğumu sonucunda ortaya çıkan türeme ilişkilerinin kabulüne dayanan bir sosyal bağlar sistemi olduğu yönlü varsayımı problemli görür ve bu akrabalığı meşru türeme ve evlilik bağına indirgeyen yaklaşımları eleştirir. [146] Sahlins'e göre akrabalığın temeli *müşterek varoluştur,* müşterek varoluş ise bir kişinin yapıp ettiklerinin ya da katlandığı şeylerin diğerinin yaşantısında da vuku bulmasıdır.[147]

Aslında, “biyolojik” olarak adlandırılan ilişkilerin inşa edilmiş biçimleri çoğun biyolojik olana yeğlenir; birlikte yaşamanın oluşturduğu kardeşlik, doğuştan gelen kardeşlikten daha "yakın" ve dayanışmacı olabilir.[148] Lynch, Uganda ve Kendya sınırında göçebe olarak yaşayan ve avcılık ve toplayıcılıkla geçinen İklerin, çeşitli olumsuz gelişmeler sonunda dar ve verimsiz bir coğrafyada yaşama zorlanmaları nedeniyle kıtlık çekmeye başladıklarını, bunun da dramatik sosyal değişikliklere neden olduğunu belirterek akrabalık ilişkilerinin nasıl bozulduğunu şöyle anlatır:

[141] Bkz. Sahlins, **a.g.e**, s.22.
[142] **A.e**
[143] **A.e.**
[144] Akt. Sahlins, **a.g.e,** s.19
[145] **A.e,** s.21
[146] Holy, **a.g.e**. s.68.
[147] Bkz. Sahlins, **A.e**, s.13.
[148] **A.e**, s.13-14.

"Ciddi yiyecek kıtlıkları olağan bir hale geldiğinde, anneler çocukları üç yaşını geçer geçmez onları kendi hallerine bırakır oldular."[149]

Zeldin, dünyadaki birçok sanal akrabalık türünün varlığından bahseder.

> "Timor'da mesela, taraflar kollarından akıttıkları kanı birlikteliklerinin sembolü olarak şarapla birlikte bir bambu kamışına dolduruyorlardı. Tacitus'un aktardığına göre Ermeni ve İber prensleri başparmaklarını birbirine bağladıktan sonra bir delik açıyor ve birbirlerinin kanını emiyorlardı. *Brundhilda'nın Şarkısı*'nda anlatıldığına göre İskandinavlar kanlarını bir ayak izinde karıştırarak kardeşliklerini ilan ediyorlardı..."[150]

Pehlivan'a göre, "aileyi oluşturan öğelerin kan ve akrabalık bağları arasında değil, sosyal pratikler ve ilişkiler temelinde şekillendiğini düşündüğümüzde, karşımıza çıkan tasavvuri akrabalık (fictive kinship) veya tasavvuri aile (fictive family) kavramlarını daha iyi anlayabilir; böylelikle de ailenin inşa edilen bir kurum olduğunu daha kolay idrak edebiliriz". [151]

Ben de akrabalığın sadece kan bağına veya fizyolojik aktarımlara dayalı bir insan ilişkisi olmasını, yukarıda saydığım birçok örnek göz önünde bulundurulursa, yeterli bulmuyorum. Elbette birçok toplumda, özellikle mensubu bulunduğumuz Batı kültüründe üremeye dayalı ilişkilerin önemi büyüktür. Bu bağ insanlar arasında ilişkide, çeşitli rollerin oluşumunda, hak ve yükümlülüklerin dağılımında nesnel bir zemin sunduğu bir gerçektir. Ancak bunu evrensel ve objektif bir ölçüt saymak değişik topluluklardaki akrabalık yapılarını tanımlamamızı güçleştirir. Bu doğrultuda fikir ileri sürenler, "akrabalık örgütlenmesinin soya dayalı ilişkilerden tamamen başka bir şey ifade ettiğini", "akrabalığın toplum tarafından onaylanan yasal ve ahlaki ilişkilerden ibaret olduğunu", ve "akrabalığın sosyal bir bağdan başka hiçbir şey olmadığını" ileri sürmekteler.[152] Akrabalık daha çok, iletişim kurulabilen ötekiler alanı ile sosyolojik benzerlerin ayrışmasıyla biçimlendirilir: örneğin Lévi- Strauss ve Wagner'in yaptığı gibi, ensest tabusu kurumuyla.[153]

Yukarıdaki analiz ışığında musahip kurumuna baktığımızda, kan bağıyla akrabalıktan pek de farklı olmadığı, bazı durumlarda ondan daha güçlü olduğu görülecektir. Musahip, Osmanlıcadaki "musahib" kelimesinin son harfinin sert

---

[149] Lynch, **a.g.e.** s.105
[150] Zeldin, **a.g.e.** s.378. Bu konuda daha başka örnekler için bkz. *A.e,* s.378-379
[151] Pehlivan, **Aile...,** s.9
[152] Sahlins, **a.g.e,** s.33
[153] **A.e**, s.67

söylenmesinden türemiştir. Musahib, beraber sohbet eden, arkadaş, arkadaşlık eden, birlikte bulunan anlamlarına gelmektedir.[154] Er'e göre, Anadolu Aleviliğinde ise, ikrar vererek yola girmiş, evli iki çiftin (dört kapılı) yaşadıkları sürece yol kardeşi olarak kalacaklarına, birbirini kollayıp koruyacaklarına, toplumun yani cem erenlerinin ve dedenin huzurunda söz vermeleri şeklinde gerçekleştirilen, sonradan kazanılan bir akrabalık türü olarak tanımlanabilir. [155] Çınar, musahipliği, aralarında kan bağı bulunmaya iki kişinin arasında törenle kan kardeşliği tesis edilmesi,[156] diye tarif eder.

Musahiplikle ilgili olarak *Buyruk*'ta mitolojik bir anlatı yer alır. Anlatı uzundur; bu yüzden sadece konumuzu ilgilendiren en çarpıcı yerlerini almak istiyorum. Anlatı Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin musahipliğine ilişkindir. Anlatıya göre, Muhammed miraçtan döndükten sonra sahabe ona gelir ve Tanrının söylediklerini kendilerine anlatmasını ister. Muhammed de onlara: “Önce özünü, sonra toplumu sev. Dilini, cesedini sev. Kendini severek, gönüllü olarak bir pire teslim et. Onun buyurduklarına uy," der. Bu arada Cebrail gelir ve "Ey Muhammed; Tanrı, Ali'yi vasiyet etmeni buyurdu,"[157] der. Muhammed " Minber yok," der. Cebrail, "Tanrı, deve palanından minber yapıp, üzerine çıkıp vasiyet etmeni buyurdu"[158] der. Muhammed söyleneni yapar ve palanın üstüne çıkıp "önce güzel bir hutbe" okur, sonra şunları söyler: " Ey inananlar, hakikat Şah-ı Merdan Ali hakkında geldi. Varın Hz. Ali'ye iradet getirin."[159] Bundan sonra *Buyruk*'ta şunlar aktarılıyor:

> " Bunları söylerken Hz. Ali'nin elini tuttu. Onu da minberin üzerine çıkardı. Kutsal elleri ile kuşağını açtı. Ali'yi bağrına bastı. Ve gömleğini içine çekti. İkisi bir gömleğe girdi. İkisi bir gömleğin yakasında baş gösterdi. İki baş bir gövdede gözüktü. Ve Hz. Peygamber, Ali'nin konusunda şu hadisi okudu: Senin kanın benim kanım, senin etin benim etim, senin vücudun benim vücudum, senin ruhun benim ruhum, senin canın benim canımdır...Bundan sonra Muhammed Mustafa şöyle buyurdu: "Ben kimin Mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" deyip Ali'nin elini tuttu. Ve baş parmağını parmağına koydu. Ve kendisine vekil olması için yerine dikti..."[160]

---

[154] **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat,** Haz. Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail.vd., İstanbul, Turdav, 1993, s. 680

[155] Er, **Yaşayan...,** s.119

[156] Bkz. Çınar, **a.g.e**, s.131

[157] **Buyruk,** s. 21

[158] **A.e**

[159] **A.e**, s. 22

[160] **A.e**.

Musahiplik *Görgü Ceminde* icra edilen detaylı bir ritüel sonrasında kazanılan bir statüdür. Ancak bu aşamadan sonradır ki bir kişi Alevi topluluklarının tam üyesi hakkını kazanır. Bu açıdan bakıldığında bu kurum, kuşkusuz Alevi inancının temelidir. O kadar ki, musahipsiz olanlar musahiplik cemlerine katılamazlar[161], kurban yemeğine katılmalarına izin verilmez.[162] Şener, Birlik Cemi denilen ve düşkün olanlar dışında herkesin katıldığı cemlerin dışındaki cemlere ancak evli ve musahip olanların katıldığını belirtir. [163]

Musahiplik kurumunun tarihi kökenleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Vladimirtsov, eski Moğollarda benzer bir müesseseyi aktarır: "Eski Moğollarda müşahede edilen kardeşleşme müessesi kabileler arası münasebet sahasına aitti. İki kabileye mensup olan şahıslar kendi aralarına dostluk ittifakı aktederler ve mutlaka birbirleriyle hediye mübadelesi yaparlar; bundan sonra bu iki şahıs *anda* olur."[164] Yine Vladimirtsoy Moğol geleneklerinde kurban kesimlerine sadece aynı kabilede olanların katılabileceğini bize [165] şu örnekle aktarır:" Timuçin ve Camuha kendi aralarında şöyle konuştular: ' Eski adamlar diyor ki, iki adam anda olurlarsa güya bunların canı (hayatı) bir olur. Bunlar birbirlerini bırakmazlar, biri diğerinin hayatını korur."[166]

Benzer bir uygulamanın Ehl-i Hak inancında olduğu da belirtilmektedir. Kehl-Bodrogi'nin aktardığına göre, "Ehl-i Hak dinin en ilginç özelliklerinden birine ikrar denir. Bu kavram özel anlamıyla iki adam ve iki kadından oluşan kardeşlik kurumunu nitelemekte kullanılır. Ancak kavramın amacı ve anlamı mezhebin düşmanlarına çoğu zaman çeşitli müstehcen suçlamalarda bulunmak için koz vermiştir."[167] Aynı iftiraların ‘mum söndü’ tabiriyle bu topraklarda yaşayan milyonlarca Alevi için de kullanılıyor oluşu ilginçtir.

Aralarında birçok farklılık olsa da Nusayrilerde de ‘din amcalığı’ olarak isimlendirilen benzer bir kurumun varlığından söz edilebilir. Keser’in ifadesine göre,

---

[161] Er, **Yaşayan...,** s.122
[162] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.168
[163] Bkz. Cemal Şener, **Şaha Doğru Giden Kervan-Alevilik Nedir,** İstanbul, Ant Yayınları, 1997, s.52
[164] B.Y. Vladimirtsov, **Moğolların İçtimai Tarihi- Moğol Göçebe Feodalizmi,** Çev. Abdülkadir İnan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944, s.95
[165]Bkz. **A.e**, s.51-52
[166] **A.e**.
[167] Kehl-Bodrogi, **a.g.e.** s.187

"din amcalığı" denilen bu kurumun esası, genç birinin, manevi amca dediği birine bağlanması ve ondan inancın sırlarını ve detaylarını almasın dayanır.[168]

Musahip olmak için belirli şartları taşımak gerekir. Bunların ilkinin Alevi bir soydan gelmek ve evli olmak olduğunu belirtim. Piri Er, kişilerin belirli bir olgunluğa erimenin kişinin yaş itibariyle musahip olmak için yeterli olduğunu bildirmesine rağmen Nizam Bozkurt, bir talibin yaşı yirmi olmayınca musahip olması erkan değildir, [169] demektedir. Ancak Er'in aynı zamanda ocakzade olması onun verdiği bilgilerin gerçeğe daha yakın olduğuna dair bende kanaat oluşturmaktadır. Musahipliğin koşullarına yönelik *Buyruk*'un s.70-91 arasında uzun bir izahat verilmektedir. Bu izahatın "denk olanların musahip" olmasını esas aldığı, bu kurumun başarılı olması için bunun şart olarak göz önünde bulundurulduğu söylenebilir. Başvurulan kaynakların tümü hemen hemen aynı bilgileri verdiklerinden, Er'in aktardıklarını alıntılayacak, diğer kaynaklara sayfa atfı yapmakla yetineceğim. Er'in aktardıklarına göre musahip olacak kişilerde şu şartlar aranır:

> "Aynı dili konuşuyor olmaları;
> Aynı mahalle, köy, ilçe veya ilde oturuyor olmaları, erişilemeyecek uzaklıkta olmamaları;
> Musahiplik ikrarını verebilmek için adayların daha önceden yola ikrar vermiş olması;
> Her iki adayın da evli olması; (bekâr iki aday yola ikrarını vermiş olmak kaydıyla musahip seçer, ancak evlendikten sonra musahip olur);
> Adayların yolun yasakladığı suçları işlememiş olması ve yol düşkünü olmaması;
> Adayların aileleri arasındaki küskünlük, dargınlık, kan bağı akrabalık ve iki göbek ötesine kadar evlilikle kurulan akrabalık bağının bulunmaması gerekir. Alevi geleneğinde kardeş çocukları ile evlenebildiği halde, musahip çocukları birbiriyle evlenemezler, çünkü kardeş sayılırlar.
> Adayların toplumsal statülerinin (eğitim, meslek, yaş, ekonomi) birbirine yakın olması, arada büyük farkların bulunmamasına özen gösterilir."[170]

Erdoğan'ın aktardığına göre şu kişiler musahip olamaz: " Alim-cahil; mürşit-talip; sipahi-rençper; iş sahibi-işsiz; evli-bekar; yaşlı-genç olanlar."[171]

Musahiplik ilişkisinin ne denli önemli olduğu, Aleviliğin bu işe hangi derecede önem verdiği, musahipliğe kabul ceminin ayrıntılarına yeterince vakıf olunmadan anlaşılamaz. Bu o kadar önemsenen bir ilişkidir ki, musahip olmaya karar verenlerin

---

[168] Keser, **a.g.e,** s.64
[169] Nizam Bozkurt, **Aleviliğin Oluşumu-Alevilerde Cem İbadeti**, y.y, t.y, s.55
[170] Er, *Yaşayan...,* s.121; Ayrıca bkz. Kutluay Erdoğan, **Anadolu Müslümanlığı**, 1.bs., Milenyum Yayınları, 2015, s.145-146; Kehl-Bodrogi, *a.g.e,* s.168-192; Bozkurt, **Aleviliğin...,** s.160-171.
[171] Erdoğan, **a.g.e**, s.145.

en az bir yıl bekleyip, sınanmaları gerekir.[172] Bu süre içinde kararlarından dönebilirler, bu durumda düşkün sayılmazlar. Ancak ilerdeki bölümlerde göreceğimiz gibi, bir kez bu yola girip ikrar verince, bundan dönmek neredeyse imkânsızdır. Dönmeye 'ikrar kırma' denir ve süresiz düşkünlükle cezalandırılır.

Musahipliğe kabul cem ritüeliyle mümkündür. Bu bir tür 'geçiş' ritüelidir. Turner ritüeli, özellikle de geçiş ritüelini, kişinin belirli bir durumdan diğerine geçtiği belirsizlik ve kriz dönemini de içeren bir dönüşüm süreci olarak görür. İşte bu kriz durumu (eşikte olma aşaması) ritüelin odağıdır; ritüel, bu durumu denetleyebilmeyi ve kısa ama kritik bir süreçte 'ne o ne bu olan' tereddüt içindeki bireye toplumun değerlerini dayatmayı amaçlar.[173] Musahiplik ceminde ikrar verip 'yola girene' kadar kişinin toplumsal statüsü sınırdadır. Kişi, Alevi bir soydan gelmekle, en geniş anlamda cemaatin bir üyesidir ancak, tam üyelik için hala şartların tümünü yerine getirmiş değildir. İşte bu son koşul cemde, cemaatin huzurunda ikrar verip musahip tuttuktan sonra yerine getirilmiş olunur ve böylece kişinin 'ne o ne bu' pozisyonundaki belirsiz statüsü de sona erip, resmen Alevi cemaatinin bir üyesi haline gelir.

Musahipliğe alınma ceminin tüm detaylarını ele almak çalışmamız açısından gereksizdir. Ayrıca cemin şekil şartları belli bir istikrar gösterdiği için, çoğu kaynak neredeyse benzer sunumlar yapmaktadır. Burada derli toplu bir özeti Kaygusuz'un kitabından aktarıp, diğer kaynaklara sayfa atfı yapmakla yetineceğim:

> "Musahiplik dârında Muhammed Ali yoluna ilk kez giren, ikrar verecek canlara yol gösteren hizmet sahibi rehberle birlikte durur. Rehberler, kardaşlık olacak canlar bekarsa iki sofunun, evlilerse bacılarla birlikte dört canın önünde bulunur., boynuna geçirilmiş "tığı bend" ya da düğümlenmiş mendilden tutup çekmektedir. Rehber musahip çiftleri, Muhammed-Ali yoluna girebilmeleri için her bakımdan gerektiği gibi hazırlamıştır. Genellikle "ölmeden önce ölmek"i simgeleyen akbezlerle sarılıdırlar, kefene dolanmışçısına. Ayakları yalınayak, başları açıktır. Bellerinde kemerbest (belbağı) vardır. Rehber canları eşiğe niyaz ettirir. İçeri girip, Dedenin huzurunda "Hu!" deyip durular (Mansur dârı).
>
> İmam Caferi Sadık Buyruk'una göre:" Burada Pir diye ki; 'Niçin geldiniz?' rehber diye ki; 'Bugün Mansur gibi darı, Nesimi gibi bıçağı, Fazlı gibi hançeri ihtiyar edip (kabullenip) tabakatı evliyaya ikrar verip, can verip canan almaya geldik!' Pir diye ki: ' Ey talipler bu bir uzak yoldur, gelemezsiniz! Gelme gelme dönme dönme! Gelenin canı, dönenin malı! Bu yol demirden yay oddan gömlektir giyemezsiniz, gidiniz! Sonra onlar geri gideler eşiğe varıp gene geleler. Pir üç kez bu minval üzere..."

[172] A.e. Erdoğan bu süre için 'en az bir yıl' demesine rağmen, Er, 'Kazanç' denen bu sürenin bir yıldan az olabileceğini bildiriyor. Bkz. Er, **Yaşayan...,** s.123.

[173] Akt. Thomas Hylland Eriksen, Finn Sivert Nielsen, **Antropoloji Tarihi,** Çev. Aksu Bora, 5.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.153

"Kapıdan her içeri girişte, dar meydanına gelinceye dek dört kapının erenlerine simgesel olarak selam verir rehber. Üçüncü kez Dâra çıktığında, "Pir huzurunda (iki) çift koç kuzulu kurban getirdim, al kabul et Allah eyvallah!" diyen rehber tığıbentten çeker ve hep birlikte Dedenin önünde yere kapanırlar.

"Bu durumda da ayaklar mühürlü, yani Fatma darı vaziyeti bozulmadan Fazlı darına durmuşlardır. Dede eliyle ya da asasıyla rehberin omzuna "Allah Muhammed Ali" diyerek üç kez dokunur ve "Hizmetlerin kabul yüzün ak olsun, Pir divanına yazılasın, Oniki İmam katarından didarından ayırmasın. Hüü erenler" diye duasını okur ve rehber kalkarak tığıbendi Dedeye verir. Dede, Fazlı darındaki musahip canların üzerindeki kefeni simgeleyen akbezi kaldırır ve ...dua... okur...

"Dede tövbe telkini yaptırıp, bellerini sıvadıktan sonra doğrultur secdedeki canları, edep-erkan otururlar. Dede cemdeki canlara dönerek, " erenler Cemine dört (iki) yeni can girdi, bunlar artık yol kardeşlerimizdir, Onikiimamların huzurunda onları candan saklayıp koruyunuz! Hüü gerçeğe, Allah eyvallah!" dedikten sonra musahip canları yeniden rehbere teslim eder. Rehber onları meydan halkasına ve yanına oturtur.

Yola girmiş, ikrar vermiş bu canlar *edep-erkân* durumunda, yani Nesimi darındadırlar şimdi. Artık zâkirlerin musahiplik üzerine söyledikleri nefes ve düvazlar dinlenir. Arkasından yeni yola girmiş anların tarık altında geçmelerinden sonra doluları içilecek ve kestikleri kurban lokmaları yenilecektir."[174]

Musahiplik ve kirvelik kavramının kan bağına dayalı akrabalık terimlerinden hangisine benzediğine yönelik sorduğumuz soruya Haçova'lı görüşmecilerin verdiği yanıtların tablolara dökülmüş verileri şu şekildedir:

- "Sizce musahiplik bağı kan bağı aşağıdaki akrabalıklardan, hangisi benzer?" sorusuna 20 kişiden 3'ü "anne –baba gibi" (%15); 15'ü "Bacı-Kardeş gibi" (%75); 2'si "Evlat gibi" (%10) seçeneğini işaretlemiştir.

Anne-baba gibi	3	%15
Bacı-kardeş gibi	15	%75
Evlat gibi	2	%10
Yakın akraba gibi	0	0

Tablo V: Musahiplik Algısı.

- "Sizce kirvelik bağı kan bağı aşağıdaki akrabalıklardan hangisi benzer?" sorusuna, 7 kişi "anne- baba gibi" (%35), 13 kişi "bacı- kardeş gibi" (%75), seçeneğini işaretlemişlerdir.

[174] İsmail Kaygusuz, **Aleviikte Dâr-Dârın Pirleri,** 1.bs., Alev Yayınları, 1993, s.29-31.

Anne-baba gibi	7	%35
Bacı-kardeş gibi	13	%75
Evlat gibi	0	0
Yakın akraba gibi	0	0

Tablo VI: Kirvelik Algısı.

Bu kurumun bu denli ayrıntılı düzenlenmesi, inanç açısındaki önemini ortaya koyar. Denebilir ki, musahiplik kurumu, Ayin- Cem'le birlikte Alevi inancının en önemli iki kurumudur. Bunlar göz ardı edilerek bir Alevi tanımlaması yapılamayacağı gibi, bunlarsız bir Alevi inancından da bahsedilemez. Zira bu iki kurum, gerek "kültürel bellek"in aktarımında oynadıkları kritik rol itibariyle, gerekse inancın saflığını ve topluluğun devamını garanti etmek için "topluluğun simgesel sınırları"nın korunması ve belirginleştirilmesinde oynadıkları rol itibariyle Alevi kültürünün ve hukukunun temeli sayılırlar. "Hukukunun da" dedim, zira Alevi yargısına tabi olmanın ilk şartı musahip olmaktır. Yargılama makamı da Ayn-i Cemdir. Bu nedenle bu iki kurumun Alevi inancında oynadıkları önemli roller ve bu rollerin tezimiz açısından arz ettiği kritik önem nedeniyle, iki kurumu bir arada düşünmemize neden olan ortak kavramları, "kültürel bellek", "toplumsal bellek"i ayrı bir başlık altına yeniden ele almayı uygun buldum. Cem kurumunu diğer yönleri itibariyle ayrı bir başlık altında ele alacağım.

5-Kültürel Bellek Aktarma Aracı Olarak Musahiplik

Assman, her kültürün *bağlayıcı yapı* olarak adlandırdığımız bir şeyden oluştuğunu, bu yapının hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcı olduğunu ifade eder.[175] Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekanlarından bir "sembolik anlam dünyası" yaratarak birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlar. [176] Gerçekten hangi tipten olursa olsun, bir din, zaman boyunca gözlenen, topluluk açısından ele alındığında bellek

[175] Jan Assmann, **Kültürel Bellek**, Çev. Ayşe Tekin, 3.bs., Ayrıntı Yayınları, 2018, s.23.
[176] **A.e.**

biçiminden ortaya çıkar. Bir bilginin, bir uygulamanın, bir tutumlar, duygular ve tavırlar bütününün bir kuşaktan diğerine aktarılması ama aynı zamanda denetlenmesi söz konusudur.[177] Bu açıdan bakıldığında Alevi-Bektaşi kültürünün oluşturduğu yapının iki temel bileşeni musahiplik kurkumu ve *Ayn-i Cem* (ya da cem ayini) dir. Bu iki kurum aracılığıyla Alevilik hem toplumsal hafızasını yeniler hem de bir grup olarak birliğini yeniden tahkim eder. Böyle olmasa, bu toplulukların yüzyıllardır, bir devlete, sahip olmadan, üstelik türlü katliam ve baskılara maruz kalarak günümüze kadar gelip kimliğini muhafaza etmesi mümkün olmazdı. Borgeaud'nun aktardığı gibi, "her kültürün zayıflığı, cılızlığı ortak belleğin zayıflığına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu zayıflığın bilincinde olan her toplum kendine özgü denetim vasıtaları oluşturur, bunlar da belleğin iyi aktarılmasını amaçlayan kurumlar biçimindedir."[178] Aleviler bir kısmı köken anlatılarına dayanan mitolojik söylemler, kimi de tarihi olaylara dayanan anılardan oluşan, genellikle acılarla dolu toplumsal hafızalarını oluşturdukları kurumlar aracılığıyla, her an yeniden üreterek bir grup olarak var olmanın temel zeminini korumaktalar. Bu sadece Alevilikle ilgili bir durum değildir; herhangi bir grup yaşamak istiyorsa kendi hafızasını taşıyacak kurumları oluşturması, zamanın akışına göre bu hafızayı her seferinde yeniden kurmanın mekanizmalarını üretmek zorundadır.

Assmann'ın aktardığı gibi, "bu yapı aynı zamanda, önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme halindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anılarını canlandırarak, dünle bugünü birleştirir. Kültürün bu yanı tarihi anlatılara ve efsanelere dayanır. Kültürün iki yönü, yani kuralcı ve anlatısal, yönlendirici ve nakledici yönü bireylere "biz" deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temelleri yaratır."[179]

Bu deneyim ve anılardan oluşan ‘toplumsal bellek’ kavramını ilk ortaya atan Maurica Halbwachs'tır. Bellek dediğimizde, insanların ilk aklına gelen salt bireysel ve biyografik bir kavram olarak çağrışım yapar. Bunun insan beyninin fizyolojisi ve insanın psikolojik yapısıyla ilgili bir şey olduğu düşünülür. Bu bir yanıyla doğrudur

---

[177] Phillippe Borgeaud, **Karşılaşma Karşılaştırma, Dinler Tarihi Araştırmaları**, Çev. Mehmet Emin Özcan, 1.bs., Ankara, Dosy Kitabevi Yayınları,1998, s.64
[178] **A.e**, s.63
[179] Assmann, **a.g.e**. s.23

ancak, *salt bireysel* olduğu yönündeki kanaat tartışmalıdır. Çünkü Halbwachs'a göre aslında yalnız değilizdir. Diğerlerinin bedenen orada bulunmaları gerekmez; daima bizlerle beraber, bizim içimizde farklı bir grup insan taşırız.[180] Halbwachs'a göre, bireysel bellek tamamen izole ve kapalı değildir.[181] İnsanlar geçmişleriyle, hatıralarıyla birbirlerine bağlanır. Hatıralar her hatırlandıkça, bunla beraber birçok kimsenin de işe karıştığı görülür. Bir hatıranın anımsanması için kişi kendisi tarafından var olan ve toplum tarafından belirlenmiş referans noktalarına yönelir.[182] Dahası, bireysel bellek, bireyin kendisinin icat etmediği ama parçası olduğu ortamdan ödünç alındığı kelimeler ve fikirler gibi araçlar olmadan işleyemez.[183] Çığır açan bir keşif olan toplumsal bellek kavramı, bellek ile grubun birbirine bağlanmasına dayanır. Grupların hatırlamasının ve kimliğinin nasıl ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olduğunu, çeşitli örneklerle ortaya koymayı başarıyor.[184]Ancak buradan, bireysel bellekten tamamen bağımsız, tikel bir toplumsal belleğin var olduğu sonucuna varılmamalıdır. Kuşkusuz toplumlara "ait" bellek yoktur ama toplumlar üyelerinin belleğini belirler.[185] Buradan, iki düzeyin zorunlu olarak birbirini doğurduğunu rahatlıkla ileri sürebiliriz. Toplumsal tapı tarafından koşullanmamış bireysel bir bellekten bahsedilemeyeceği gibi, bireylerden kopuk özerk bir toplumsal bellekten de bahsedilemez. Her bireysel belleğin kolektif bellek üzerinde bir bakış açısı olduğunu, bu bakış açısının grup içinde sahip olduğum yere göre değiştiğini ve bu yerin kendisinin de başka ortamlarda ilişkilere bağlı olarak değiştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.[186]

Bir diğer kavram da 'kültürel bellek' kavramıdır. Assmann'a göre kültürel bellek insan belleğinin dış boyutunu ifade eder.[187] Belirttiğim gibi, bellek yalnızca insan beyninin fizyolojik ve insanın psikolojik yapısıyla sınırlı olarak tanımlanamaz. Belleğin neleri içerdiği, bu içeriklerin organize edilişini ve ne kadar süre ile muhafaza

---

[180] Maurica [180], **Kolektif Bellek**, Çev. Zuhal Karagöz, 2.bs., Pinhan Yayınları, 2019, s.30.
[181] **A.e**, s.64.
[182] **A.e**
[183]**A.e**
[184] Assmann, **a.g.e,** s.54.
[185] **A.e**, s.44.
[186] Halbwachs, **a.g.e,** s.60.
[187] Assmann, **a.g.e,** s.26.

edileceğini, bireyin kapasitesi ve yöneliminden çok, dış koşullar, yani toplumsal ve kültürel çerçevenin koşulları belirler.[188]

Toplulukların ömrü, belirli bir zaman diliminde yer alan üyelerinin ömrünü çoğu zaman aşar. Birçok topluluk onlarca kuşağın gelip geçtiği sosyal yapı olarak çağlarca yaşar. Ancak buna rağmen, sanki hiç değişmemiş, zaman dışı bir varlıkmış gibi sabit bir görünüm arz eder. İşte bu özelliğini, kuşaklar boyu devam eden kültürel ve toplumsal belleğin aktarılması yoluyla yapar. Öyleyse bu aktarım nasıl yapılır? Bunun en belirgin ve klasik yöntemi düzenli aralıklarla tekrarlanan toplu etkinliklerdir. Her bağlayıcı yapının temel ilkesi tekrarlamadır.[189] Bunların en önemlileri, törenler, bayramlar, ayinler, karnavallardır. Ayrıca anıtlar, heykeller, resmi ve kutsal yapılar da bu bellek aktarımında önemli roller üstlenirler. Törenlerin, onların gerçekleştirenlerin yaşamlarına değer ve anlam kazandırma güçleri vardır.[190] Connerton, toplumsal bellek diye bir şey varsa, anma töreni niteliği taşıyan etkinliklerde bulunabileceğini, [191] belirterek törenlerle toplumsal belleğinin ontolojik bağını vurgular.

Musahiplik töreni cem ritüelinin en önemlilerinden olan Görgü Cemi'nde yapılır. Görüldüğü gibi bu hem bir tören hem de ayindir. Cem ayinleri de sazlı sözlü, danslı (semah), 'dolu' içilen toplantılar olması, ayrıca o dönemlerde Alevi topluluklarının yaşadıkları heyecan ve sevinç nedeniyle dar anlamda bir 'bayram' bir 'şenlik' görünümü arz ederler. Ancak bu benzerlik o dönemlerde topluluğun büründüğü sevinçli halle sınırlıdır.

Ayinler kendi içinde, ardışık süreçlerin tekrarlanmasıyla görünüm kazanırlar. Ayin hükümleri zamansallıkla içsel bir bağ içindedir. Bir yandan ayindeki her adımın zamansal düzeni belirlenir, öte yandan ayindeki her adım bir öncekine bağlanır.[192] Ayin varlığını belirli durum ve zamanda tekrarlanmasından alır.[193] Sennett, ritüellerin toplumsal yapının kendini yeniden üretmesindeki rolünü de saptar: "Ritüel, insan ilişkilerinde çok temel bir işbirliği eylemidir."[194]

---

188 **A.e,** s.26-27.
189 **A.e.**
190 Paul Connerton, **Toplumlar Nasıl Anımsar?** Çev. Alâeddin Şenel, 3.bs., Ayrıntı Yayınları, 2019, s.78.
191 **A.e**, s.13.
192 Assmann, **a.g.e,** s.23-24.
193 **A.e**, s.24.
194 Sennett, **Saygı,** *s.* 228

Bellek ile bir bütünlük duygusu arasında temel bir yakınlık vardır. Bu bütünlüğün destekçisi olan bellek, iyi seçimler yapmalı, bu belleğe sahip öznenin kimlik duygusu için gereli olan, yapılanmış bir bütün oluşturan bilgilerin (bazı usullere göre) aktarımını gözetmelidir.[195] Bu ayinler topluluğun simgesel kimliğinin aktarımına aracılık ettikleri gibi, üstlendikleri bu eşsiz rol sayesinde aslında bu kimliğin oluşumuna bizzat katılmış olurlar. Her toplum kendi kimliğini imgesel olarak oluşturur. Bu imgesel düzen, çeşitli göndermelerle, yine imgesel olarak inşa edilmiş birçok yapıya eklemlenerek, imgesel ağlardan oluşmuş daha karmaşık bir imgesel evrene bağlanır. Bu evren topluluğun kültürel görünümü altında yatan ahlaki, hukuki, inançsal öğelerle biçimlenmiş bir normatif düzenden oluşur. Bu düzen toplum içindeki üyeler için kimi sınırlamalar getirerek bir 'Biz' ekseni oluşturur. Aktarılan bellek ise bu eksenin sınırlarının netleşmesine, 'biz' ve 'öteki' arasındaki sınırın belirginleşmesine hizmet eder. Toplumlar öz imgelerini hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa aktarırlar.[196] Connerton'a göre, ritüel tekrarlar, grubun zamansal ve mekânsal birlikteliğini garanti ederken, bir grubun katıldığı değerlerin iletilmesi ve grup içi çekişmelerin azaltılması işlevi de görür.[197] Ritüeller bu işlevleriyle toplumsal istikrar ve dengenin kurulup korunmasında yapıcı bir rol üstlenirler.

Kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimi olarak bayram, yazı kültürüne sahip olmayan toplumlarda, zamanın bir biçimi olarak gündelik ve ritüel zamana dahil olur.[198] Bunu yapmakla toplum, bireyleri üzerinde sosyal denetimi azami seviyeye çıkarmış olur. Zira sosyal denetimin en etkili düzeyi, bir topluluktaki insanların otokontrolleridir. Bu da üyelerin kimlikle kurdukları bağın kuvvetiyle doğru orantılıdır. Çünkü bir kimlik örtük olarak, o kimliği meydana getiren bir normatif düzene atıf yapar ve birey bu kimliği benimsediği sürece, kendini kimliğin yönelimde bulunduğu değerler sistemine de uymak zorunda hisseder. Ortak kimlik sadece yaşayan bireylerle, yaşanan zamanla sınırlı değildir. Tarihte gelip geçmiş ve yaşayan kuşaklar kült kanalıyla bir arada tutulur.[199] Artık olmayan bir zamanla, yaşamayan

---

[195] Borgeaud, **a.g.e,** s.62
[196] Assmann, **a.g.e**, s.25.
[197] Karş.Connerton, **a.g.e,** s.86.
[198] Assmann, **a.g.e**, s.65.
[199] Connerton, **a.g.e,** s.80.

bireyle "şimdi"ki an ve yaşayan topluluk arasında kopmaz soyut bir bağ kurarlar. Bu yolla geçmiş tekrar anımsanır. Anımsama, geçmişi güncele dönüştürme, atalarla bir dayanışma oluşturma anlamına geldiği bir yaşam biçimidir.[200]

Belleğin düzenli tekrarlanan etkinlikler vasıtasıyla tekrarlanması, topluluğa özgü bir zaman yaratır ve bugünü, düne bağlayarak üyeleri üzerinde kesintisiz, değişmez bir zaman varmış izlenimi yaratır. Halbwachs, tanıklarla aynı grubun parçası olmaya ve bazı açılardan ortak bir şekilde düşünmeye başladığımız andan itibaren, o gurupla iletişim halinde olduğumuzu ve kendimizi onunla özdeşleştirip, geçmişimizi onunkilerle birleştirebildiğimizi söyler[201] Örneğin bayramlar, ortak yaşanan bir zamanı yansıtır.[202] Ancak bu görünüştedir; zaman değişir ve topluluğu da değiştirir aslında. Bireyler bunu hissetmez; elde edilmek istenen de budur aslında. Törenler yinelenir ve yineleme, kendiliğinden, geçmişin kesintisiz sürdüğünü düşündürür.[203] Törenlerin her tekrarlanması belleğin yeniden oluşturur. Münir Göle, belleğin yeniden kurma işlemine dayandığını, geçmişin, bellekte olduğu gibi kalmadığını ileri sürer. Göle'ye göre hatırlama, bir yeniden tanımlama sürecidir, geçmiş yeniden yapılır, bellek geçmişi icat etmenin bir yoludur.[204]

Musahiplik töreni sıkı şekil şartlarına tabidir. Burada, Alevilikte 'dâr' denilen ve aslında insanların törenlerde uymak zorunda oldukları belirli vücut şeklini ifade eden kulları kısaca anmak, bu kurumun ciddiyeti ve törensel özelliğini anlamak açısından yararlı olacağını düşünüyorum.

Dar kavramı *Buyruk*'ta açıklanmıştır. Bu eserde dört çeşit dardan, yani bir nevi törensel duruş şeklinden bahsedilmekte ve her bir duruş mitsel bir anlatıyla ilişkilendirilmektedir.

> "Birincisi Mansur dârı(dır). Dâra asılır gibi doğru(ca) pir önünde durup ellini sallandırıp asıl durmaktır. Tâlip, dâra geçip durduğunda Mansur olur.
> "İkinci, Fazlı dârı(dır). Fazlı dârı "Aşk ola" denilince secdeye varmaktır. Nedeni, Hazreti Fazlı'yı yüz üstü bıçağa bırakmışlardır. (Bu dârın anlamı) " Fazlı gibi ciğerimde" demektir.
> "Üçüncüsü, Nesimî dârı(dır). (Talip) doğrulu oturduğu zaman Nesimî dârı olur. (Bunun anlamı) "Nesimî gibi postum yüzdürdüm" demektir.

---

200 **A.e**, s.80.
201 Halbwachs, **a.g.e,** s.33.
202 Bkz. Assmann, **a.g.e**, s.47.
203 Connerton, **a.g.e**, s.78.
204 Bkz. Münir Göle, "Doğru Olmadığını Biliyorum Ama Öyle Hatırlıyorum," **Cogito, Üç Aylık Düşünce Dergisi,** Yapı Kredi Yayınları, No:50, (2007), s.27.

Dördüncüsü Fatıma dârı(dır). Fatıma dârı ayağını birbirinin üstüne koymak (tır)…"[205]

Musahiplik töreninde musahip olmaya aday dört kişi bu dört dâra da dururlar. Görüldüğü gibi bu törenin her safhası bir tarihsel olaya atıf yapar ve bu yolla toplumsal hafıza yeniden kurulur, kültürel bellek aktarımı gerçekleştirilir. Burada önemli olan Alevi-Bektaşilerde Fatıma [Hz. Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi], Mansur [Asılarak öldürülen namı diger Hallacı Mansur], Fazlı [Hûrufiliğin korucusu Fazlullah], Nesimi'ye [‘En el Hak' dediği için derisi yüzülerek öldürülen Aşık Nesimi] duyulan saygıdır, onların önder kabul edilmesidir.[206]

Connerton, ayinlerdeki bu bedensel duruşların aslında simgesel anlamların olan bir iletişim metodu olduğunu ifade ederek, törenlerde, bedene uygun bir duruş verildiğini ve bedenin önceden saptanmış eylemler boyunca devindiğini söyler.[207] Örneğin, insanlar yere doğru eğilirler ve diz çökerek bir şey yapamayacak kadar güçsüz durumda olduklarını dile getirirler; ya da yere kapanarak bedenlerini aşağı gösterme yolunda, dik durumdan tamamen uzaklaşmış olabilirler.[208]

Cem törenlerinin bir anlamda bir ‘şenlik’ bir ‘bayram’ havasında geçtiğini söylemiştim. Böyle olmasına rağmen, Alevi hafızası aslında acılarla doludur. Aynı zamanda bir köken söylencesine de dönüşen Kerbela olayı bunların en önemlisidir. Bilindiği gibi 10 Ekim 680 (Hicri 10 Muharrem 61) yılında Emeviler'in 2. hükümdarı Yezid'in Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt'i Kerbela'da şehit etmesi Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt sevgisi taşıyanlar bu günleri matem ilan etmişlerdir.[209]Nietzsche olağanüstü bir öngörüyle "bellek" ve "acı" arasında ilişki kurmuştur. "Bellekte kalan şeyi yakmalı: Ancak acı veren kalır bellekte-işte budur, yeryüzündeki en eski (ne yazık ki, aynı zamanda en uzun süren) psikolojinin temel tezi...kansız, işkencesiz, kurbansız yapamaz." Bellekte kan vardır, şiddet ve gözyaşı, *bellek kurbansız yapamaz* (bazı vurgular kaldırıldı)."[210]

---

[205] **Buyruk**, s.105-106.
[206] Kaygusuz, **Alevilikte...,** s.28
[207] Connerton, **a.g.e**, s.102-103.
[208] Bkz**. *A.e.***
[209] Doğan Kaplan, **Bitmeyen Yas Dinmeyen Gözyaşı-Kerbela ve Muharrem**, 1.bs., İstanbul, Maltepe Belediyesi Yayını, 2014, s.5.
[210]Akt. Nusret Polat, "Bellek ve Yabancı İçin Sorumluluk: Etik "Yaşam" Fikri İçin Kısa Bir Giriş", **Cogito, Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, No: 50, (2007), s.77.

Muharrem ayı Aleviler için bir yas ayıdır. Aleviler bu ayda yas amacıyla on iki gün oruç tutarlar. Bazı kaynaklarda "bir kimse (Muharrem'de) On İki İmam'a nispetle on iki gün samimi bir şekilde hulus-u kalple oruç tutarsa, pirinin yanında bulunup kendini temizleyip bütün organlarıyla oruç tutarsa o kişi cehennemden kurtulur"[211] türü yorumlar yapılıyorsa da Alevi öğretisi hiçbir şekilde bu dünya / öteki dünya ikiliği üzerinde bir inanç sistemi kurmamıştır. Aleviler bu orucu, kökensel bir olay olarak gördükleri gerçek bir tarihsel olayın anısının aktarımı, tarihsel belleğin yeniden kurulması amacıyla yaparlar. Bu işin sonunda 'cennete gitmek' gibi ödüle dayalı ibadet şekli Anadolu Alevi kültürüne yabancıdır.

Buna rağmen Alevi cem törenleri, sazıyla, sözüyle, semah denen dansıyla birer bayram havasında geçer. Bu bir bakıma dogmatik resmi İslam anlayışına karşı bir tutumu da ifade eder. Bu yüzden sayısız iftiraya ve saldırıya maruz kalan Alevi toplumu, ibadeti asık suratlı, cinsiyetçi, katı şekil şartlarına bağlı bir şey olarak görmemiş, tersine bütün hiyerarşilerin yıkıldığı, katı kural ve çizgilerin aşıldığı bir tür eşitlik alanı olarak yaşamıştır.

Resmi İslam'ın resmi bayramlarından olan Ramazan Bayramı, geleneksel Alevi toplumlarında pek kutlanmaz. Zira aleviler bu ayda oruç da tutmaz, bu bayramı bir 'Sünni bayramı' olarak görüp pek ilgi göstermezler. Bu yolla da 'biz' ve 'öteki' ya da Alevilerin sık kullandığı şekliyle 'biz' ve 'yabancılar' arasındaki sınırı korumuş olurlar. Böyle yaparlarken de resmi bayramların tarif ettiği bütün değer sistemiyle kendisi arasına bir bakıma mesafe koymuş olurlar. Hiyerarşik rütbelerin hem gerçekten hem de ideal olanı gözeterek böyle geçici bir şekilde askıya alınışı, [cem] sırasında, gündelik hayatta mümkün olmayan özel bir tür iletişim yaratır.[212] O anda kadın erkek, zengin fakir, yaşlı genç, tüm ayrımlar ortadan kalkar, topluluk adeta bir bedene bürünür.

Alevilikte 'bir bedene bürünme' en açık şekilde kendini musahiplik ilişkisinde gösterir. *Buyruk*'ta bu en açık şekilde izah edilmiştir: "Musahiplerin Tanrı katında işleri bir demek, musahip malda, canda ve her konuda birbirinden gizlisi olmaması demektir. Ancak böyle musahiplerin iki cihanda yüzleri ak, sözleri pak olur."[213] Bu dört insan

---

[211] Kaplan, **a.g.e,** s.64.
[212] Karş. Mihail Bahtin, **Rabelais ve Dünyası,** Çev.Çiçek Öztek, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2019, s.36
[213] **Buyruk**, s.87.

görünüşte dört beden olsalar da musahip olarak, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin musahipliğini anlatan mitolojik anlatıda olduğu gibi, "bir beden dört baş" olarak bir olurlar. "Ve musahiplerin birbirlerine teslimleri gerekir. Bu teslim rıza kapısında olmazsa, onlar görünüşte musahiptir." Bunun sonucu olarak, yani bir bedende dört insanın bir olmasından dolayı, bir musahibin işlediği suç dolayısıyla diğer musahip de ceza çeker. Bunu ilerde daha detaylı ele alacağım. Bir diğer sonucu, musahip çocuklarının birbirleriyle evlenememeleridir. Çünkü bir bedene bürünmüş dört insanın çocukları da kardeş olur. Oysa kan akrabalığına dayanan kardeş çocukları arasında böyle bir yasak yoktur.

Musahip olmak, Aleviliğe ilk adımı atmaktır demiştim. Daha önce değindiğim üzere, Alevilik felsefesinde insan için öngörülen en yüksek mertebe "Kâmil-i İnsan" mertebesidir. Bunun için de çeşitli aşamalardan geçmek, bir nevi arınmak gerekiyor.

6-Ayn-i Cem

Sennett'in aktardığına göre siyasi analizci Robert Putman, iki tür toplumsal ilişki arasında, 'duygusal bağlarla örülen toplumsal ilişkiler' ve 'bir köprüyle birleşen toplumsal ilişkiler' dediği iki şey arasında bir ayrım yapar:

> "Duygusal bağla örülen toplumsal ilişkiler, 'içe dönük, müstesna kimlikleri ve homojen grupları güçlendirmeye eğilimli olan' örgütlerden oluşur. Bu, yüz yüze ilişkiler alanıdır; güçlü olmaya devam eder. Bir köprüyle birleşen toplumsal ilişkilerse, ' dışa dönük ve çok farklı toplumsal ayrışma ve çelişkilere sahip birçok insanı içine alan' türdendir. Bu, yabancıların sivil alanıdır ve çok daha zayıf bir şekilde gelişir."[214]

Bu ayrım üzerinden bakılınca Alevi toplumu tam olarak "Duygusal bağla örülen toplumsal ilişkiler" etrafından şekillenmiş, homojen ve içine kapalı bir topluluktur.

Cem; toplanmak, bir araya gelmek, topluca davranmak anlamına gelir. Ayrıca; 'Cem ayini' veya 'Ayn-i Cem' adı da verilir.[215] Cem Alevilerin en temel kurum ve

---

[214]Akt. Sennett, **Saygı,** s.212
[215] Şener, **Şaha Doğru...,** s.53

törenlerinden birini ifade eder. Kimi kaynaklarda ibadet[216] olarak gösterilse de ibadet sayılmaz.[217] Aleviler için ibadet, niyazdır[218], duadır.[219]

Alevi ve Bektaşilerin ibadetine “halka namazı" da denir. Halka namazı; insanların kadın erkek ayrımı yapmadan bir araya gelerek yaptıkları 'dua ve ibadet'tir.[220] Şakir Keçeli, Alevilerin ibadet anlayışlarında zaman ve yer (cami gibi) sınırlaması olmadığını, kıblesinin saptanmadığını bu nedenle her yerde ve her zaman yapılabildiğini belirtir. [221]

Cemler ibadet olmadığı gibi, cem yapmak için özel bir mekân, bir ibadethane de yoktur. Alevilikte ibadet her yerde yapılır, mekânı, yönü yoktur.[222] Dedenin bulunduğu köylerde, çoğunlukla dedenin evinde yapılır. Cem evinin bir adı da ‘derme evi' dir.[223] Büyükçe, herhangi bir salonda yapılabileceği gibi; kışın köylerde temiz ve sıcak olduğu ölçüde, çok önceden boşaltılmış, hazırlanmış ahırlarda bile cem yapılabilmektedir.[224]

Cem törenlerinin tarihsel kaynaklarına ilişkin değişik görüşler ileri sürülüyor. Bunlardan bir bölümü, Asya topluluklarının eski bazı geleneklerinden yola çıkarak, kökeninin bu kültüre dayandığıdır. Kehl-Bodrogi bu konuda birçok örnek verir. Bu törenlerin ortak noktası, kadınlı erkekli yapılması, kurban kesilmesi ve içkili olmalarıdır. Bender, cem kurumunun kökenini M.Ö yaşamış kimi uygarlıklara kadar götürerek, Kasit'lerde, Guti'lerede, Ur’larda ve Sümerler'de de kralların yönettikleri içkili ayin geleneği[225] olduğunu ileri sürer. Çınar, cem kurumunu Sümerler'e kadar götürür:[226] Piri Er de içkili ayinlerin Anadolu topraklarında Hititlere kadar gittiğini çeşitli örneklerle izah eder.[227] Ayrıca, Alevilikte içkiye "dolu" denmesiyle bir

---

[216] Örneğin Şener, "Aleviler ibadetlerine CEM adı veriler" der. Bkz. Şener, **Şaha Doğru...,** s.53; "Aleviler dinsel törenlerini 'Ayin-i Cem' diye adlandırıyor. “Bozkurt, **Aleviliğin...,** s.156

[217] Yalçınkaya, **a.g.e,** s.75

[218] **A e,** s.74

[219] Hakkı Saygı, "Alevilik-Bektaşilikte İnanç ve İbadet" **Folklor ve Edebiyat Dergisi, Alevilik Özel Sayısı II,** Yıl, 2002 Say.2, s.50

[220] Saygı, **a.g.e**, s.50

[221] Bkz. Şakir Keçeli, "Bektaşilikte (Alevilikte) Tanrı-Evren-İnan", **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri,** Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.,1999, s.195

[222] Ali Adil Atalay Vaktidolu, **Alevilik,** 1.bs., Can Yayınları, 2011, s.66

[223] Birdoğan, **a.g.e,** s.327

[224] Yalçınkaya, **a.g.e,** s.75

[225] Bkz.Bender, **a.g.e,** s.47

[226] Bkz.Çınar, **a.g.e,** s.111-112

[227] Er, **Katli...,** s.83-85

benzerlik kurarak, Orta Asya Türkleri, kurbana 'tolu' veya 'dolu' " dendiğini belirtir.[228] Ocak da bu kurumun kökenlerini Orta Asya Türk kültüründe arar. Bu kültürde kadınlı erkekli dini toplantılara, bu toplantılarda içki içilmesine dikkat çeken Ocak, ayrıca cem törenine benzer kadınlı erkekli içkili ayinlerin İran kültürü olan Maniheistler"de de bulunduğunu, bu yüzden bunlar "hakkında da "mum söndü" hikayesine benzer asılsız rivayetler" çıkarıldığını ifade eder.[229] Kılıç da benzer görüşler ileri sürer: "Ayn-i Cem ve şaman törenleri arasındaki, törensel şarkılar ve otunlar, kurban kesimleri, kadınların bu törenlerde serbestçe bulunmaları gibi bazı noktalar birçok kez işlenmiştir."[230]

Yukarıda açıklanan kaynakların her biri kendi açılarından bir gerçeği ifade ediyorlar. Her tezin, bu kurumun açıklanmasında bir ağırlığı vardır. Ama daha önce de değindiğim üzere, Alevi-Bektaşi inancı, Anadolu tarihinin tüm motiflerinden damıtılmış bir inanç olarak kendi yönünü çizmiş, özgün bir inanç haline gelmiştir. Bu inancın içindeki kimi motiflere bakıp, inancı bir kökene bağlama girişimleri de bu açıdan bakılınca faydasız çabalardır.

Alevi inancında Ayn-i Cem mitolojik bir söyleme dayanır. Daha önce bundan kısaca söz etmiştim. Hz. Muhammed'in Miraç'tan dönüşte uğradığı dergâhtaki topluluğun birlikte yaptığı ve adında Kırklar Cemi denilen ibadetten geldiğine inanılır. Bu mitolojik meclis kendini şöyle ifade ediyor: "Bizim küçüğümüz, büyüğümüz yoktur. Küçüğümüz de uludur, büyüğümüz de uludur. Birimiz kırkımız, kırkımız birimizdir."[231]

Buradan Ayn-i Cem'in kutsal bir bütünleşme, büyük bir erdem etrafında ‘yekvücut olmak’ olduğu sonucu çıkıyor. Ayrıca aynı mitolojik anlatımda, o ilk Ayn-i Cem'de kutsal kâsede bir üzüm tanesinin ezilip içildiği ve kutsal bir esrime içinde o kırk kişinin-ki kadınlı erkekli bir gruptan bahsediyoruz- kalkıp semaha durdukları söyleniyor. İşte burada daha önce üzerinde kısaca durduğumuz gibi, Ayn-i Cem'lerin o şenlik havasından ve özelliğinden bahsediliyor. Ayn-i Cem çoğunlukla bir bayram kutlamasıdır.[232]. Alevi cemine katılan insanlar anne, baba ve çocuklar temiz elbiselerini giyerek lokma ve kurbanlarını alarak bir bayram sevinci ile ceme

---

[228] **A.e** s.85
[229] Ocak, **Alevi ve...,** s.175-179
[230] Rüya Kılıç, **Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler,** 7.bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016, s.129
[231] Akt. Şener, **Şaha Doğru...,** s.54
[232] Birdoğan, **a.g.e,** s.331

gelirler.[233] Sazı ve sözüyle, müziği ve dansı (semahı) ile birlik ve beraberlik içinde yiyip içerek, muhabbet ederek, günahtan, kusurdan soyunma ve topluma karşı görevlerini yerine getirme, iyi insan, yararlı-olgun insan olma amacına yönelik Alevi-Bektaşi törenleridir cemler.[234]

Cemler işlevlerine göre ayrılıp, isimlendirilir. Kimi yörelerde isimlerde ve ritüellerde kısmi farklılıklar görülse de en önemli ikisi, Görgü Cemi ve Musahiplik Töreni olmak üzere, Abdal Musa Cemi, Nevruz Cemi, Koldan Kopan Erkânı, Dardan indirme Erkânı, İkrar Cemi, Lokma Cemi, Düşkün Kaldırma Cemi gibi türlere ayrılır.[235]Musahip Cem'inden musahiplik bahsinde bahsetmiştik. Bu törende iki evli çift ikrar vererek ‘yol kardeşi’ olur ve Alevi inancına deyim yerindeyse ‘tam üyelik’ hakkı kazanır. Bu inancın en önemli ritüelidir.

İkinci en önemli cem, Görgü Cem'idir ki, Alevi inancının temel kurumların başında gelir. Bu cemde, musahipler her sene kendi topluluklarının rızalığını alırlar, deyim yerindeyse ‘aklanırlar’. Tezin konusunu doğrudan ilgilendirdiği için bu cem usulü ve içeriği üzerinde ayrıntılarıyla duracağım.

Musahipliğe kabul törenin yapıldığı ayine bazen İkrar Verme Cemi de denilmektedir.[236] Abdal Musa Cem'i, ya da Birlik Cemi denilen törene *düşkün* sayılanlar dışındaki tüm topluluk üyeleri katılır. Bu tören, tohumlar toprağa atılmadan önce yapılır. Lokması, kurbanı olanların talebi üzerine perşembeyi, cumaya bağlayan gece yapılan cemlere Lokma Cem'i denir. Ölenlerin ardından, musahibi veya yakınlarının isteği üzerine icra edilen ve ölen için tüm topluluğun rızalığının istendiği cemlere Dardan İndirme Cemi denir.

İkrar verip Hakk-Muhammed Ali-yoluna girmiş bulunan canların, her sene ‘görgüleri’ yapılır. Bu bir nevi ikrar yenilemek veya tazelemek anlamına gelir. Bu erkanın bir adı da "Ezine" erkanıdır. Ezine, cuma gecesi, yani perşembe gününün akşamı demektir. Bu erkan genellikle cuma geceleri yapılmaktadır.[237] Görgü cemi, köylerde yaz ve bahar aylarında işlerin yoğun olması nedeniyle genellikle kışın

---

[233] Şener, **Şaha Doğru...,** s.55
[234] Kaygusuz, **a.g.e,** s11
[235] Okan, **a.g.e,** 71
[236] Bkz. Çınar, **a.g.e,** s.115
[237] Saygı, **a.g.e,** s.51

yapılır.[238] Bazı yörelerde veya cemlerde talip senede bir defa, bazı yörelerde kırk günde bir, bazı yörelerde kışa girerken, yani ekim ayının sonuna doğru, bir de Muharrem orucunun bitiminde, aşure dağıtılırken baş okutulur ve görgüden geçirilir.

Bu cemin önemine binaen, on iki hizmet denilen tüm hizmetler verilir; kısacası cemler için öngörülen şekilsel ritüellerin tamamı uygulanır. Bu hizmetlerin her biri için bir görevli vardır. Bu ilişki bir tür idari yapılanmadır:

> "1. *Mürşit*: Cemi yöneten kişidir. 2. *Rehber:* Mürşidin yardımcısı konumunda olan kişidir. Ocakzade olacağı gibi, olmayabilir de. 3.*Zakir*: Eğer dede saç çalamıyorsa bu durumda Zakir saz çalıp deyiş söyler, duvaz okur.4. *Çerağcı:* Bazen delilci de denilen bu kimselerin görevi, cem alanın aydınlatılmasından ve çerağ yakıp söndürmekten ibarettir. 5. *Gözcü:* Cemde rehberin yardımcısıdır. Cemin düzenini ve güvenini sağlamakla görevlidir. 6.*Bekçi*: Dış güvenlikten sorumludur. 7.*Süpürgeci*: Çoğu sembolik anlamı olan, Cemevinin temizliğinden sorumludur. 8.*Saka*: Dolu, su, şerbet, sunmakla görevlidir. 9.*Kurbancı-Lokmacı*: Kurban kesmek ve hazırlamakla sorumludur. 10.*Pervaneci*: Semahla ilgili hizmetlerin ifasından sorumludur 11: *Peyikçi*: Cemle ilgili haberleri iletmekle sorumludur. 12. *Meydancı*: Ceme katılanların yerleşim düzeniyle ilgili görevi icra eder."[239]

Alevi inanç yapısı bir ikili dünya fikrine, bu dünya / öteki dünya ikiliğine dayanmaz. Bu dünya, öbür dünyada vaat edilen ödülü kazanmak için insanlarını sınandığı önemsiz bir evren olmadığı gibi, insan da kutsal özden ayrı, değersiz bir varlık değildir. Aleviler, Resmi İslam inancının aksinde her şeyin bu dünyada olduğu, cennet ve cehennemin insanın bu dünyadaki yaşamı ile ilgili olduğuna inanırlar.[240]

İnsan bir *varlık* olmaktan çok, bir *oluştu*r. Tanrı'dan çıkıp yeniden Tanrı'ya dönen bir çevrim üzerinde, metafizik bir başlangıçla metafizik bir son arasında; kendini kendine yetmez bir sona taşıyarak bir "sentez" olarak algıladığı insan aracılığıyla "son metafizik halka" yı kurmaya çabalar.[241] Ama bu çabanın bir yanılgı olduğunu anladığı an İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaştığını da anlar. Yanılgıdır çünkü, insan-Tanrı ikiliği yoktur. O *ikilik* bu dünyada kendi özünden uzaklaşmanın yarattığı arızi bir durumdur. Bunun üstesinden gelmek, arınmak, *geçici zamandan* uzaklaşıp *ebedi zamana* ulaşmak mümkündür. Geçici zaman, yani *ardışık saatsal zaman* 'ham'

---

[238] Okan, **a.g.e,** s.71
[239] Bu konuda bkz. Şener, **Şaha Doğru...,** s.56
[240] Bkz. Er, **Yaşayan...,** s.208
[241] Esat Korkmaz, "Hacı Bektaş Veli Öğretisi Dört Kapı Kırk Makam," **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri,** Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.,1999, s.207

insanın zamanıdır. Olgunlaşmış, *özde, sözde, közde* geçip (büyük harfle) İnsan olmuşların zamanı, *yanaşık zamandır*; her yöne, her düzeye yayılır; geçmiş, gelecek, şimdi artık bir ve aynı olmuştur. Alevi inancında ölmekle *Varlığın birliğini* tamamlayan ebedi dönüşün ekseni üzerinde mikro alem olarak ifade edilen insanın ikinci dönüşü başlar. Prototipi olduğu büyük âlemin kanıtı olmasının ötesinde bu çevrimle iki şey kutsanır: Tanrı ve akıl.[242] Burada, iki âlemin birbirinin varlık koşulları olduğu ortadadır. Bir olmadan diğeri olmaz. Tanrı'nın insana muhtaç olduğu, birey olmadan akıl olamayacağı bir zeminde; insan hem başlangıç hem de sondur.[243] Bu da demektir ki, önce insanın gönlünü kazanacaksın, onun "rızalığını" alacaksın, onun sevgisini kazanacaksın. Hak ile haldaş olunmadan yol ile yoldaş olunmaz.[244]

Ayn-i Cemin dolayısıyla Alevi-Bektaşi öğretisinin temeli rızalık olgusuna dayanır. Ceme kabul da olduğu gibi cemden ayrılmak da topluluğun onayına tabidir. Bu yüzden cemden zamansız ve rızasız ayrılmak bir kabahat olarak görülür ve yaptırıma tabidir. Kişinin kendisiyle, tarikatla ve toplulukla ilişkisi rızalığa dayanır. Kişinin kendisiyle rızalığı, pir önünde, başı secdede iken kişini kendi özüyle hesaplaşmasıdır/yüzleşmesidir.[245] İkincisi kişinin toplulukla rızasıdır. Kişinin toplumla rızası eline-beline -diline sahip olmakla gerçekleşir. Kısaca, "Edep" olarak algılanan bu üç "mühür", kişiyi kötülükten uzak tutar.[246] Üçüncüsü, kişinin tarikatla rızası. Kişi yola, baskı ve zorlamadan uzak bir zeminde kendi rızası ile girer.[247]Bu topluluğa herkes kendi isteğiyle girer. Bu inançta zorlama yoktur. Ama bu, inancı sürdürmenin kurallarını ve bu yolda 'sapmadan' ilerlemenin zorlukları olmadığı anlamına gelmez. Aksine, yola girmek için meydana gelen uyarılır:

> "Bu ol demirden leblebidir. Kılıçtan keskindir. Kıldan incedir. Bu ol ateşten gömlektir. Bu yol bir rızalık lokmasıdır ki, bu lokmayı yiyebilecek isen gel, ateşten gömleği giyeceksen gel, demirden leblebiyi yiyeceksen gel ki bu kılıçla vurulmayasın bu köprüden geçebilesin."[248]

---

[242] **A.e.**
[243] **A.e.**
[244] Kutlu, **a.g.e,** s.97.
[245] Korkmaz, **a.g.e,** s.211
[246] **A.e.** s.211
[247] **A.e.,** s.212
[248] Korkmaz, **a.g.e**, s.90

İşte tüm bu zorlukları kabul edip ikrar verdikten sonra bir kişi Alevi cemaatinin *tam üyeliğini* kazanır. Bu Aynı zamanda İnsan-ı Kâmil olmak için bu yolda atılan ilk adımdır. Bu adımla benliğin terk için rızalık vermiştir. Benlikten vazgeçmek Alevilikte tüm ayrı-gayrıdan, bencillikten, kısacası kötülüğün kaynağı olan tüm manevi zaaflardan arınmaktır. Meşakkatli bu yolun sonunda manevi olarak en üstün varlık olmak hedeflenir; yani tüm zaaflarından, eksikliklerinden sıyrılmış ve kendi cisminde Tanrı'yı görecek dereceye ermiş insan. Bunun için benliğin öldürülmesi gerekir. Bu yolculuk *Şeriat* kapısında başlayıp *Sır-ı Hakikat* mertebesine kadar süren zorlu bir arınma sürecidir. Freud'un terimleriyle söylersek, bu süreç boyunca zihnin *id* kategorisini tamamen denetim altına alıp, ondan kaynaklı bütün hayvani dürtü ve arzuları bastırma sürecidir bu yolculuk. Ölmeden ölme anlamına gelen Sır-ı Hakikat aşaması insanın özünde mevcut tüm ilkel zaafların öldürüldüğü, hakikatin dolaysız bilgisine ulaşıldığı aşamadır ki, bu aşamada insan kendi cisminde tanrıyı aracısız olarak görür.

Musahip tutmuş, dede huzurunda ikrar vererek yola girmiş her kişi, yılda bir kez musahibiyle dedenin gözetiminde, Görgü Cem'i dedikleri ve inancın en önemli iki töreninden biri olan bu törende rızalık almak için topluluğun huzuruna çıkar. Görgü Cemlerinin önemi, bu ritüel anında anlaşılır. Bu cemde on iki hizmetin tümü görülür; deyim yerindeyse inancın hizmet birimleri tam kapasite faaliyet gösterir.

Kutlu Görgü Meydan'ı* için şunları ifade eder:

> "Talibin yıllık sorgu-suali ya da helalleşmesi anlamındaki "görgü meydanı", iki türlü açılır. Birincisi, şarta bağlı açılan meydandır. İkincisi ise her yıl, yılın belli bir mevsiminde açılan ve her yıl aynı şekilde doğal olarak tekrarlanan meydandır.
> Birinci durumda meydan: talipler arasında ortaya çıkan olaylar, anlaşmazlıklar, taliplerin birbirlerine karşı işledikleri suçlar ya da hatalar nedeniyle, talibin istekte bulunması, ya da şikâyette bulunması üzerine toplanan, olağan dışı "görgü"dür.bu gibi haller, ancak yıllık olağan görgü meydanını beklememe hallerinde gerçekleşir. İvedilik arz eden işlerle ilgili olarak açılan meydanlardır bu meydanlar.
> İkisi ise, sonbaharda, hasat kaldırıldıktan sonra açılan görgü meydanıdır. Bu meydanda yıllık sorgu sual yapılır. Her talip birbirlerine karşı dar** olur. Bulunulan yerin nüfus yoğunluğuna göre haftalarca sürebilir bu meydan."[249]

Ceme giriş kapsı da çıkış kapısı da rızalığı zorunlu kılar. Bu yüzden ceme dargın olanlar alınmaz, düşkün sayılanlar, kul hakkı yemişler alınmaz. Ceme girmek

---

[249] Kutlu, **a.g.e,** s.228

için cümle topluluğun rızasını almak gerekir. Cemin başlaması için tüm rızalıkların alınmış olması, "senlik-benliğin" ortadan kalkmış olması lazım.[250] Topluluğun tüm bireyleri birbirlerini aklamaları halinde cemde yer alabilirler. Bu açıdan bakıldığında, burada verilen hesap, *ilahi yasalara* şeklen uyulmamasıyla, ya da bir tür *şeriata* aykırılıkla bir ilgisi yoktur. Sorgulanan insanın *ilahi normlara* uyup uyulmadığı değil, kişinin İnsan-ı Kâmil'den beklenen erdem ve olgunluğu gösterip göstermediği, ikrar verip yekvücut olduğu topluma karşı sorumluluklarını yerine getirip getirmediğidir. Bu anlamda ne bir engizisyon ne de bir şeriat mahkemesine benzer. Kazandığı da kaybettiği de toplumun sevgi ve güvenidir. Onu içlerinde tutup tutmamaya topluluk karar verir. İşte Görgü Cemi ritüeli bu işlev için bir mekanizma işlevi görür. Toplumsal birlikteliğin çap ve içeriği bu ritüelle yeniden yapılandırılır; topluluğa üyelik yeniden gözden geçirilir. Eğer bir kişi topluluğun rızalığını almayı başaramazsa, üyeliğini geçici veya tamamen kaybeder. Buna *düşkünlük*[251] denir.

Bu ritüellerde insanla Tanrı arasındaki *meseleler* ele alınmaz çünkü, Alevi inancına göre bu topluluklar *Güruhu Naci*, yani kurtarılmıştır. Bu nedenle insanlardan, diğer dünya adına hesap soran bir makam bulunmaz. Ancak her musahip tutan ve topluluğun tam üyeliği hakkı elde eden kişinin bir de belirli aralıklarla hesap verme, Alevilik öğretisinin diliyle söylersek görülme yükümlülüğü vardır. Bu ritüelde insanlar aklanır, yani toplumun rızalığını alır ya da cezalandırılır. En ağır cezalandırma *düşkünlük* denen toplumdan ve ritüellerden belirli bir süre, ya da suçun ağırlığına göre sürekli olarak uzaklaştırılmaktır. Bu konu ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Yukarıda kısaca özetlediğimiz ritüelin içinde deyişler, gülbanklar* söylenir, düvaz imamlar ** okunur. Sorunlar halledilince de cem ritüeli başlar ve semahlar çekilir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, küçük köy topluluklarında bu mekanizmanın çok etkin bir sosyal kontrol işlevi üstlendiğini tahmin etmek zor olmasa gerek.

Bunundan başka önemli bir cem ritüeli de dardan indirme ritüelidir. Bu ritüelde, ölen bir kişinin yakınları ve/veya musahibinin isteği üzerine, eğer ekonomik durumu elveriyorsa, cemin tüm giderlerini üstüne alarak, değilse normal görgü ceminde, ölen

---

[250] Yalçınkaya, **a.g.e,** s.78
[251] Bu konu ilerleyen bölümlerde etraflıca ele alınacak.
* Alevi / Bektaşilerin duaya verdikleri isim.
** On İki İmam'ları öven nefesler.

için rızalık almak için tören yapılır. Ölen kişinin adına musahibi ya da yakınları dara durur.

> "Darda ölmüş talip adına; "ağrınmış, incinmiş ve gücenmiş kimseler varsa dile gelsin!" Bile gelsin ve hakkını talep eylesin!" tercümanını okurlar...Eğer ölü canın ödenmemiş borçları var ve alacaklısı çıkarsa, incinen birileri varsa varisler ödemeyi üstlenir. Alacaklı verecekli, ağrınmış incinmiş kimseler yoksa cemdeki canlar: 'Hepimiz razıyız, Allah da razı olsun! ...' diye niyaz ederler. Mürşid ...canların dualarını verip, onları dardan indirir."[252]

B-İdari Kurumlar

1- Ocak Sistemi

Aleviliğin en önemli kurumu olan dedelik kurumunun doğru bir izahı öncelikle ocak sisteminin yeterince iyi bilindiğinde mümkün olur. Bu yüzden öncelikle Alevilikteki ocak sistemini incelemekle işe başlamak lazım. Zira yüzlerce, kimine göre binlerce yıllık bir kökene sahip olan Anadolu Aleviliği, arkasında bir iktidar desteği olmadan, dahası bunca asimilasyon çabalarına rağmen bugünlere nasıl geldi sorusunun cevabı önemli oranda bu örgütlenme şeklinde saklı. İşte bu örgütlenme ocak sistemini ifade eder.

Ocakların tarihine ve kökenine yönelik çalışmalarda da bir görüş birliği yoktur. Piri Er Ocak kavramını, Anadolu Aleviliğinin inanç önderleri konumunda olan dedelerin, bir eren ismi etrafında bağlı bulundukları ve kendi soylarına başlangıç teşkil ettiğine inandıkları bir kaynakları vardır ki bu başlangıç kaynağına 'ocak' denilmektedir, şeklinde tanımlar.[253]Yaman, kavramın etimolojik kökenini Oğuz Türklerine kadar gerilere götürmektedir: " Dede sözcüğünün Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarına halka yol gösteren tecrübeli be bilgi kimseler için kullanılan, "ata" ve "baba" sözcükleriyle aynı anlamda fakat daha sonraki dönemlerde; Anadolu'da ise ilk dönemlerinden itibaren kullanıldığı söylenebilir."[254] Yaman, Pir sultan Abdal'ın bir şiirinde kullanılan "Ocakoğlu ocağından gelince" ve "ocakoğlu ocağından varınca" cümlelerinden yola çıkarak Alevilikteki ocak kavramından en erken XVI. Yüzyıldan

---

[252] Kaygusuz, **a.g.e,** s.81
[253] Er, **Katli...,** s.23
[254] Ali Yaman**, "Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik,"** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Doktora Tezi, s.89, (Çevrimiçi), http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/35173.pdf,12 Ocak2021

itibaren kullanıldığını ileri sürmektedir.[255] Bunun aksine, “ocak” kavramına yazılı kaynaklarda 19. yüzyıl sonrasında rastlandığı görüşü" hâkim olduğunu ileri sürenler[256] de vardır. Kutluay Eroğan'a göre, ocak sisteminin kaynağı, Anadolu'ya gelen Türkler arasındaki "Horasan Erleri" diye bilinen dervişlerdir. [257] Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu Aleviliğindeki ocakların, Safavi Devletinin Şahı, Şah İsmail'in Anadolu'daki çalışmalarına dayandığını ileri sürer.[258]

Herhangi bir devlet desteği almayan, bir medresesi, kütüphanesi olmayan; baskılar nedeniyle ezici bir çoğunluğu merkezden uzak yerleşim yerlerinde yerleşik, bu nedenle döneminin koşullarında okuma yazma oranı düşük bir topluluk için ocakların tek aydınlatıcı merkez olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Alevilik inanç sisteminde iki ocak silsilesinden bahsedilebilir. Bir kısım ocaklar Hacı Bektaş, diğer bir kısmı ise Erdebil tekkesi etrafında toplanmıştır. Bu ocaklardan batı ocakları Hacı Bektaş, doğu ocakları da Erdebil tekkesi etrafında toplanarak federe ve konfedere durumuna geldi.[259] Fakat Erdebil ocağı, Safavi Devleti Şahı Şah İsmail'in 1514 yılında Çaldıran Savaşı'nda Osmanlı'ya yenilmesinden sonra etkisini hızla kaybetti. Bu tarihten sonra Hacı Bektaş tekkesinin etkinliğinin Anadolu'da arttığı görülmektedir.

Piri Er'in *Katli Vaciptir Aleviler* adlı eserinde yaptığı tasnifi esas alarak ocakların yapısını izah edeceğim.

a-Hiyerarşik yapılanmaya göre ocaklar

Soy kökenlerini Hz. Peygamber soyuna[260] dayandırsalar da her dede aynı yetkiye sahip değildir. Kılıç'a göre, bu durum her ocağın farklı statüye sahip olmasını

---

[255] Ali Yaman, "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,** No:60, (2011), s.49

[256] Bülent Akın, "Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış," **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,** *No:*17/2, (2017), s.241

[257] Bkz. Kutluay Erdoğan, "Alevilerde Dedelik Kurumu ve Değişme Olgusu Karşısında Toplum Yapısı", **Folklor ve Edebiyat Dergisi, Alevilik Özel Sayısı II**, 2002/2, s.124

[258] Bkz. Ocak, **Türk Sofiliğine...,** s.216-217

[259] Erdoğan, **Alevilerde...,** *s.*124

[260] Peygamber'in soyundan gelenlerin, yani Seyyid'lerin Selçuklular'dan bu yana kimi statüler ve ayrıcalıklara sahip olduğu, Kılıç'ın eserinde birincil kaynaklardan yararlanılarak ortaya konulmuştur. Bu belgelerden biri Selçuklular zamanında Cemalledin adındaki seyyide verilen fermandır. "Burada ticaretle meşgul olduğu anlaşılan Seyyid Cemalledin'in yaptığı alışverişlerde her türlü vergi (*hukûk*),

beraberinden getirmiştir. Ocak kendi aralarında mürşit, pir ve rehber ocakları olarak ayrılmaktadır. [261] Bu hiyerarşi ocaklar arasında da olduğu gibi, ocak içinde de olabilir. Ocağın içindeki yapılanma Mürşit, Pir, Rehber (mürebbi), talip şeklinde sıralanmaktadır. Kimi yerlerde Pirlik makamı Mürşitlik makamından daha üstün görülmektedir.

(1)Mürşit Ocakları

Bu ocaklar, ocak hiyerarşisi içinde en yüksek statüdeki ocaklardır. Merkez olarak bağımsız olan bu ocaklara bağlı olan ocaklar vardır.

(2)Pir Ocakları

Bazı topluluklarda ocak hiyerarşisinde en üstte konumlandırılan, ocağın ilk ulusu'nun ismiyle adlandırılan, hem kendilerine bağlı ocakların bulunduğu hem de kendilerini bağlı saydıkları mürşit ocaklarının bulunduğu ocaklardır.

(3)Rehber Ocakları

İnancın esaslarını bulundukları bölgede öğretmek, pirin ya da dedenin bir temsilcisi gibi, kendisine tevdi edilen görevleri yerine getirmek için görevlendirilen, ocakzâde olmak zorunda olmayanlar arasında seçilen inanç görevlileridir.

(4) Dikme Ocaklar

Bir zamanlar dede ya da mürşit tarafından, onlar adına hizmet ifa etmek üzere görevlendirilmiş, ancak bazı nedenlerle adına hareket ettikleri ocağın iletişim ve denetiminin zayıflaması neticesinde, yardımcı statülerinin unutularak deyim

---

bâc, bedrîka, ve *cevâz-ı râh* resimlerinden muaf ve müsellem olduğu bildirilir."(s.58) Ayrıca seyyidlere nezaretle görevlendirilen bir makamının ihdas edildiği belirtiliyor: " Osmanlı devletinde sayıları hızla artan seyyid ve şeriflere nezaret etmekle yükümlü nakiblik makamı kendinden önceki İslam devlerinin tarihi tecrübelerinden yararlanarak benzer sebeplerle kurulmuştur.İlk defa Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1402) Emir Sultan ile birlikte Bağdat'tan Bursa'ya gelen Seyyid Nattâ seyyidlere nezaret etmekle görevlendirildi. (s.81) Bu eserde seyyidlere kimi ayrıcalıkların tanındığı da belirtilmektedir: "Cezalandırılmaları gereken seyyidlerin yerel yöneticilerin müdahalesini engelleyerek konuyla bizzat kaymakamların ilgilenmeleri hükmü, muhtemelen onların toplum içindeki saygınlıklarına zarar vermemek içindir. (s.88)

[261] Kılıç, **a.g.e,** s.130

yerindeyse topluluk tarafından “dedeymişlercesine” kabul görmeleri sonucunda birincil görevli gibi işlev kazanan inanç statüleridir.

(5) Ocak İcazetli Yürütülen Babalık

Özellikle Balkanlarda, Bulgaristan ve Yunanistan'da yaygın olan bu yapılanmada (süreklerde), dede soylu olmayan kişilere babalık verilerek ocak adına hizmet yürütmeleri sağlanmaktadır. Bu sistemde babalar arasında da bir hiyerarşi vardır. Babaların bağlı olduğu "halife babalar" bulunmaktadır."[262]

b-Örgütleme Şekillerine Göre Ocaklar

(1) Hacı Bektaş Çelebilerine Bağlı Ocaklar

(2) Kendi Pirlerine Bağlı Ocaklar

Ocağın meşruiyetiyle ilgili soru bağlamında Kızılıbaşlıkta / Alevilikte iki grup ayırt edilebilir: Ocakların bir kısmı meşruiyetlerini-bazen düzmece olmakla birlikte-baba soyundan On İki İmamlardan birinin akrabası olmalarına dayandırır. Acemi taliplerin gözünde onların "yol" bilgisi ve keramet sahibi olmaları, soylarından dolayı güvence altına altındadır. Diğer taraftan Anadolu'da bulunan, diğer gruba göre sayıca daha kalabalık olan, yaklaşık üç yüz ocak, meşruiyetlerini Hacıbektaş çevresindeki "ulular"ın soyunda gelmelerine dayandırır.[263]

İmam Zeynelabidin'den başlayarak Ebu'l Vefa'ya dayanan bazı soylar Malatya'nın Mineyik, Elâzığ’ın Sün, Hozat'ın Bargin köylerinde ve Divriği'nin Karageben bucağında ocak kurmuşlardır.[264]

Hacı Bektaş'a bağlı olmayan ocakların başında gelen [Malatya] Mineyik Ocağı, kendilerini Musa Kâzım soyundan gelen Hacı Bektaş'dan farklı olarak İmam Zeynelabidin nesline mensup bulunduklarını ve Anadolu'da Hacı Bektaş'tan daha eski olduklarını ileri sürerler.[265]

---

[262] Er, **Katli...,** s..28-32
[263] Kehl-Bodrogi, **a.g.e**, s.156
[264] Kılıç, **a.g.e,** s130
[265] A.e

Bu ayrımın kökeni tarihi birtakım gelişmelere dayanıyorsa da bu süreci analiz etmek bu tezin amacı dışındadır. Ancak kısaca belirtmek gerekirse, genel kanaat, Safevilerin Osmanlı Devleti'ne yenilgilerinden sonra "başsız kalan Kızılbaş / Alevi topluluklarının Hacı Bektaş Dergâhının etkisine girmesiyle bu ayrımın ortaya çıktığı yönündedir. Buna göre, Safevilerin Anadolu'daki nüfuzu zayıflayınca, Hacı Bektaş Dergahınına bağlı Çelebiler ocakları kendilerine bağlamak maksadıyla Anadolu'nun her yerine halife göndererek, Hacı Bektaş Ocağının Serçeşme olduğunu, o ocağa görülmeden talip gören dedelerin yolsuz bulunacakları yönünde ocaklar üzerine baskı kurdular ve bu yolla hedeflerine büyük oranda ulaştılar. [266]

Bu ayrımın bu süreçte, Hacı Bektaş Dergahına bağlanmaktan, ondan icazet almaya direnen ocaklarla, kendini Hacı Bektaş Dergahına bağlayan ocaklar arasında meydana gelmiştir. Bu ayrın, ocak hiyerarşisi açısından önemlidir. Ocak hiyerarşisinin konumuz açısından önemi, yargılama faaliyetlerinde ortaya çıkar. Zira Hacı Bektaş Dergâhı, ona bağlı ocakların verdiği kararlar açısından "temyiz makamı" işlevi de görür. Ayrıca, Görgü Cemi'ne çıkacak pir, dede ya da mürşidin, önce kendi bağlı bulunduğu dergâhta görülmesi gerekir. Ayrıca, pir, dede, ya da mürşidin işlediği suçlardan yargılanması, bağlı bulunduğu mürşit ocağınca yapılır.

c-Uygulama Farklılıklarına Göre ocaklar

(1) Erkanlı Ocaklar

Cemler sırasında, talibin omzuna ya da sırtına dokundurulan ve kutsiyetine inanılarak, günahı olanlara zarar vereceği düşünülen, ağaç çubuğa "tarik" ya da "erkan" gibi isimler verilmektedir ve bu uygulamayı yapan ocaklara da "erkanlı ocaklar" denilmektedir.

[266] Karş. Er, **Katli…,** s.35

(2) Pençeli Ocaklar

Çelebilere bağlı ocakların dedeleri ve çelebilerin Alevi köylerine gönderdikleri vekilleri cemlerde tarik (erkan) yerine ellerini (Pençe-i Ali Aba) kullandıklarından pençeli olarak da adlandırılmıştır. [267]

2- Dedelik Kurumu

Antropologlar, bütün kültürlerde dini uzmanlara rastlanmasına rağmen, bazı kültürlerin bu uzmanlara daha fazla ağırlık verdiğini fark etmişlerdir. Dini uzmanların toplumlarının ekonomik, politik ve eğitimsel alanlarında ne derece önemli bir oynadıklarını göstermiştir.[268]

Dedelik kurumu Alevi topluluğunda iktidarın merkezi sembolünü temsil eder. Bu özellik kaynağını gelenekten alır. Bu iktidar tipi Max Weber'in tanımladığı "karizmatik" iktidar ölçütlerine bazı açılardan uysa da büyük oranda "geleneksel egemenlik" ölçütlerine daha uygundur. Weber'e göre karizma, bir bireyi olağan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından özel kimi bakımlardan ayrıksı (istisna) güçlere ya da nitelikleridir.[269]

Gerçekten de dedelere atfedilen kimi özellikler, (örneğin hasta iyileştirme gibi) karizmatik lider tanımıyla uyumluluk göstermektedir. Ancak, ne kadar karizmatik olursa olsun, Anadolu Aleviliğinde dedelik soydan geldiği için, bu ölçüte uymayanlar bu makama gelemezler. Weber'e göre geleneksel egemenlik, eskiden kalma kural ve erklerin kutsallığını öne sürerek yasallık savında bulunan ve kedine inanılan egemenlik türüdür.[270]

Ancak dedelik her ne kadar soyunun dayandığı kökenin kutsiyetinden kaynaklanan kimi doğaüstü güçleri olduğuna inanılan kişilik ise de toplum nezdinde sağladığı saygınlığı sadece buna bağlamak bu kurumu fazla hafife almak demektir. Alevi toplumdaki dede saygısı / sevgisinin nedenini, o makamı işgal eden şahsın sahip

---

[267] Er, **Katli...,** s.28-35. Ayrıca Bkz. Birdoğan, **Anadolu'nun...,** s.211-236; Bozkurt, **Aleviliğin...,** s.89-92; Bal, **a.g.e**, s.90-94; Yaman, **Dedelik Kurumu…,** s 89-122

[268] Gloria L. Clarke, "Ocakzâde Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu", **Folklor/ Edebiyat Dergisi, Alevilik Özel Sayısı II**, No:2, (2002), s.132

[269] Bkz. Weber, **Toplumsal...,** s. 369

[270] **A.e**, s.347

olduğu insanüstü niteliklere duyulan saygı ya da bu nitelikteki bir insanla çelişkiye düşmekten korkudan değil, bir bütün olarak ortak kimliğe duyulan bağlılık ve bu kimliğin temsilinde dedelik kurumunun üstlendiği olumlu rolde aramak lazım.

Dedelik kurumunun üstlendiği roller, ona belli bir otorite sağlamaktadır ancak bu, klasik anlamda eşitsizler arasında ortaya çıkan bir otorite ilişkisinden çok farklıdır. Bunun nedeni, önceki bölümlerde bahsedildiği üzere, Alevi topluluklarının eşitlikçi karakterinden kaynaklanır. Ayrıca, dedenin en çok görünür olduğu Ayn-i Cem'lerin bir şenlik, bir bayram şeklinde icra edilmesi ve- Bahtin'den aktardığımız üzere-, bu etkinliklerde tüm eşitsizliklerin, ayrıcalıkların ve hiyerarşilerin geçici de olsa bir yana bırakılıyor oluşu, dedelik kurumunun otoritesini, "eşitler arası birinci," Latince deyimiyle "*primus inter pares*" durumuna getirmektedir. Daha önce değinildiği gibi, Alevilikteki toplumsal bağın harcı 'rızalık'tır. Dede de taliplerin rızalığını almak zorundadır. O da tıpkı talipleri gibi işlediği suçlardan sorumludur ve gerekirse 'düşkün' ilan edilebilir. Dedelik görevi de diğer, on bir görev gibi Ayn-i Cem'de bir görevdir. Bundan dede de muaf değildir. Sennett, otorite bağının, güçlülük ve zayıflık imgelerinden oluştuğunu; iktidarın duygusal ifadesi olduğunu ileri sürer ve kardeşliğin, benzerlik imgelerine dayandığını; ulusal, cinsel ve siyasal anlamda "biz" anlayışının doğurduğu bir duygu[271] olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak, Alevi topluluğunun bir 'kardeşler topluluğu' karakteri arz ettiği ve bu özeliği nedeniyle, daha önce üzerinde durulduğu gibi, güçlü bir 'biz' duygusu yaratıp, etno-kütürel bir kimlik yapısına büründüğü ileri sürülebilir. Alevilik sadece teolojik referansları olan bir inanç sistemi değil, aynı zamanda kolektif bir bilincin ürünü olan, bir toplumsal yapılanma ve kolektif kimliktir.[272] Bu kardeşlik bağları Ayn-i Cem törenlerinde pekiştirilir ve üretir. Dedelik kurumunun en görünür olduğu alan aynı zamanda kardeşlik duygularının en yoğun olduğu bu sahalarda kenar çizgileri oldukça yumuşamış bir merkeze döner. Tüm bağlar arasındaki en tutkulu, kişinin kendinden en çok geçtiği bağ ritüeldir; ritüel, oyun aracılığıyla ulaşılan duygusal bir birlikteliktir.[273]

Mendel otoritenin işleyişine dair şunları söyler: "Otorite her zaman için bir aşkınlıkla işler ve bu aşkınlığın tanımı bile, içinde tezahür ettiği alanın 'dışında ve

---

[271] Bkz. Sennett, **Otorite,** s.14
[272] Gürtaş ve Çakmak, **a.g.e,** s.34
[273] Sennett, **Otorite,** s.14

yükseğinde bir ilkenin müdahalesini varsayar." Bu dışsal ilke, anlamlar dünyasının dışında yer alır ve onun gerçekliğinin kanıtı akıl yürütmeyle gösterilemez. Bu açıdan bakıldığında dedelik kurumu iktidarını 'aşkın' bir soy kökenine gönderme yaparak sağlar. Anadolu Alevi inanç sisteminde dedeler, Hz. Ali'nin, dolayısıyla Hz. Muhammed'in soyunda geldiklerine, yani seyit olduklarına inanırlar. Bunun mitolojik ve otoritenin kaynağını meşrulaştırmak için seçilen sembolik bir kaynak olduğu genellikle kabul edilmektedir.

Yaman kavramın kökenini Orta Asya Türk topluluklarının kültürel yapısından çıkarır. Buna göre, dede sözcüğünün, Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarında halka yol gösteren tecrübeli ve bilgili kişiler için kullanılan *"ata" ve "baba"* sözcükleriyle aynı anlamda fakat daha sonraki dönemlerde; Anadolu'da ise ilk zamanlardan itibaren kullanıldığı söylenebilir.[274]Ocak da dedelik kurumunun kökenini Orta Asya'dan Anadolu'ya göçen Türklerin kültürüne dayandırır.[275] Ayrıca Ocak, başka bir eserinde , Fuat Köprülü'nün "göçlerle gelip yerleşen Türkmen babalarının, eski Türk Şamanlarının İslamileşmiş şekilleri olduğunu" yönündeki tezini destekler ve Alevi dede ve ocaklarının hastaları iyileştirme, ateşe hükmetme, kemiklerden diriltmek (intermezzo), kadın erkek müşterek ayin gibi örnekleri örnek göstererek Şaman kültürüyle dedelik / ocak kültürü arasında paralellikler kurar.[276]Bozkurt da dedelik kurumunu şamanlar ile dedelerin işlevleri arasında koşutluk olduğu savıyla Şamanizm'e dayandırır.[277] Bunun yanında, dedelik kurumu ile Zerdüştlük inancının kimi yönleri arasında benzerlikler ve ortaklıklar olduğu da ileri sürülmüştür. Dedelik kurumunun babadan oğula geçmesi, hizmet sunduğu topluluktan maddi karşılık alması gibi kimi ortak yönlere dikkat çekilmiştir.[278]

Piri Er, Alevi dedelerinin, Şamanların günümüzdeki şekilleri olarak değerlendirilmesini doğru bulmadığını, söyleyerek bir seri neden sıralar.[279] Ben de Alevilik söz konusu olduğunda sürekli bir köken arayışı gayretini "bilimsel bir takıntı" olarak görüyorum. Aynı titizliği örneğin Sünnilik, Şafiilik için bu yaygınlıkta

---

[274] Yaman, **Dedelik Kurumu...,** s.89
[275] Bkz. Ocak, **Türkler...,** s.55
[276] Ocak, **Alevi...,** s.144
[277] Birdoğan, **Anadolu'nun...,** s.465-490
[278] Er, **Yaşayan...,** s.59-60
[279] **A.e**, s.61

gösterilmiyor oluşunu da dikkat çekici buluyorum. Köken arayışının, yüz yıllardır (bazı düşüncelere göre bin yıllardır) Anadolu topraklarının kültürleriyle beslenen bir inanç için nafile bir çaba olduğunu tekrar ileri sürmek isterim. Bu çabalar kimi zaman o raddeye varıyor ki, sanki Alevilik düşüncesinin hiçbir bütünlüğü ve özgünlüğü yokmuş da oradan buradan arta kalmış kültür kırıntılarının rasgele bir araya gelmesinden oluşan bir yapıymış şeklinde bir anlam ortaya çıkıyor. Yukarıda ileri sürülen düşüncelerin her biri (yöntemin kimi zaman sorunlu hale gelmesi bir yana bırakılırsa) kendi açısından gerçeğin bir yönünü açıklıyor. Dedelik kurumu Anadolu topraklarında yeşeren her kültürden etkilenmiştir- ki bu da doğaldır-, ancak tarihsel süreç içinde kendi ana ekseni etrafında özgün formuna kavuşmuştur. Bu noktadan itibaren geriye dönük köken arayışlarının da iyi niyetli bilimsel merakın dışında, bir anlamı kalmıyor.

Clarke, genel olarak bütün toplumlarda bulunan dini uzmanlar şaman, rahip ve peygamber olarak üç kategoriye ayrılabilabileceğini, dedeliğin kimi yönleriyle bu üç özlliğüi de gösterdiğini ileri sürer. Buna göre, rahip ayinlerin icra edilmesindeki uzmanlığı, peygamber, kendisine bir çağrı yapıdığı iddiası, Şaman ise ruhlarla veya tanrılarla iletişime geçebilme meziyetiyle karakterize edilir:[280] Dedelik Alevi toplumu açısından en önemli kurumlardan biridir. Dedeler, birer inanç önderi olmanın yanısıra, mahkeme başkanı, arabulucu, musahiplik, ikrar verme, düşkünlüğü kaldırma gibi önemli meselelerde onay makamı, yeri geldiğinde hekim ve aydın işlevlerini de üstlenerek, inancın en önemli öğesini oluştururlar.[281]

Ocak bahsinden de değindiğimiz üzere, dedeler sürek adı verilen üç ana kola ayrılır.

a) Çelebi Kolu

Bu kol, Hacı Bektaş Veli'nin evlendiğini, Çelebiler'in de Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiğine inanırlar. Dedeler bu onlardan icazet alır.

---

[280] Bkz. Clarke, **a.g.e,** s.132-133.
[281] Karş.Er, **Yaşayan...,** s.56.

b) Babgan Kolu

Hacı Bektaş Veli'nin evlenmediğini, mücerret olduğunu, ileri süren bu grup, "Seyit Ali Sultan'ın / Kızıl Deli, Hacı Bektaş'ın bel evladı değil, yol evladı olduğunu kabul etmekte dolayısı ile kendilerini yol evladı olarak tanımlamaktadırlar. Bu yola giriş, yani sonradan girme vardır."[282] Bu kol, ağırlıkta Balkanlar'da örgütlenmiştir.

c) Dedegan Süreği

Bu sürekte, dedelik soya dayanır. Bu ocaklar meşruiyetini Oniki İmamlar'a kadar götürdükleri soy kökenlerinden alırlar. Bu grup ocaklar rehber, pir, mürşid ocakları olarak örgütlenmiştir.[283]

Dedeliğin Oniki İmam soyuna dayanması ve babadan oğula geçmesi, *Buyruk*'ta işlenmiştir: "Resûl soyundan başkasının pirlik yapması ve ona talip olması caiz değildir[284]....Bir pir ocağına birkaç tane genç türerse, onların, içlerinden birini ulu bilip pir saymaları gerekir."[285]

Daha önce de değinildiği üzere, dedeliğin köken olarak kutsal soya dayandırması onu geleneksel bir önder yapıyor ama bu ona sınırsız ayrıcalıklar vermiyor. O da tüm hareketlerinden diğer talipler kadar sorumludur. Buna dair Buyruk'ta kimi izahlar bulmak mümkün: " 'Pirin, rehberin günahı mı olur? Onlar ocakzâdedirler. Onların küfrü iman olur,' derler. Oysa gerçek, onların düşündükleri gibi değildir. Nedeni, pir bir günah işlese beş günah sayılır. Talip bir günah işlese bir günah yazılır. Çünkü ummadığın yerden sana bir söz gelse ona çok incinirsin. Ancak, cahilden, düşmandan gelse 'cahil bilmez, düşman düşmanlık etti' dersin. Sonuçta ocakzâde, Tanrının sevgili dostlarının soyundadır."[286]

Talip ve ocakzâde arasındaki ilişki, çocukların öz ana babasıyla ilişkisiyle bir sayıldığından, acemilerden [taliplerden] birinin bir ocak üyesiyle evlenmesi ensest ilişkiyle bir tutulur.[287]

---

282 Er**, Katli...,** s.24
283 **A.e**, s.25
284 **Buyruk**, s.27
285 **A.e,** s.34
286 **A.e**.
287 Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.156

Ayrıca Buyruk'ta pirin düşkün olmasına neden olacak kimi yasaklardan bahsetmektedir: " Bir pirin kasından ayrılması, yezide kuşak çözmesi, kan dökmesi ya da Tanrı korusun, livata yapması büyük günahtır. Bunları yapan pirin derdine derman olmaz. O, yol düşkünüdür."[288]

" 'El ele el hakka' ilkesi, yılda bir kez yapılması zorunlu olan dini tören [Görgü Cemi] gerçekleşmeden önce her pirin kendi pirinin huzuruna çıkıp hesap vermek zorunda olduğu anlamına gelir. [289] Bu Alevilikteki ‘rıza’ temelli yaklaşımın ve eşitlikçi bakış açının zorunlu bir sonucudur. Bir pir kendi piri tarafından azledilirken ‘düşkün’ bir pir ancak mürşit tarafından yeniden "yola alınabilir."[290]

Clarke'nin belirttiği gibi, "Sosyal yapılar, bir toplumu bir arada tutmak için geliştirilir ve değişik yapılar, her toplumun kendine has ihtiyaçlarına göre oluşturulur. Kutsal bir ailenin etrafında oluşan bir sosyal yapı yaratılarak, 'Alevi topluluğun bir arada tutulması da güvence altına alınıyordu.'"[291]

Son olarak, dedelik kurumunun *noterlik* gibi bir vazifesinin olmadığını belirtmek istiyorum. Bu çok dikkat çekicidir. Zira köylerdeki ticari alışverişlerde, genellikle topluluk içinde bulunan kimi “karizmatik” ya da “güçlü” kişiler kredi ilişkisine kefil olma gibi bir rol de üstlenirler. Bunlar kimi zaman köy imamı, kimi zaman muhtar, ya da ağa pozisyonundaki kimselerdir. Ancak bu uygulamanın Alevi kültüründe bulunması, kimi açılardan tutarsız bir durum olarak görülürdü ki bu nedenle de böyle bir teamül oluşmamıştır. Zira her Alevi yola girerken doğru yolda kalacağına dair topluluk karşısında yemin etmiş, yola ikrar vererek girmiştir. Bu andan sonra kişinin tüm eylem ve işlemlerinde doğruluktan sapmayacağı beklenir, varsayılır. Eğer kişi bu tutumundan en ufak bir sapma gösterirse, yemin edip sözleşmeyle bağlandığı aynı topluluk karşısında hesap vermek durumunda kalır ki, tezin konusunu oluşturan Alevilik hukukunun ve yargısının konusunu bu hesap verme olgusu oluşturur.

Bu bölümde gördüğümüz Alevi kurumlaşması, bize Alevi toplumların benzer topluluklara nazaran daha karmaşık bir idari yapıya sahip olduğunu gösteriyor. Bunun sebebi topluluğun merkezi iktadarlarla mümkün oldukça temas etmekten

[288] **Buyruk**, s.33-34
[289] Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.161
[290] **A.e.**
[291] Clarke, **a.g.e**, s.143

kaçınmasıdır. Bu mesafeyi korumak, ancak etkili bir denetim sistemiyle mümkün olur. Alevi topluluklarında, diğer benzer topluluklarda olduğu gibi uyuşmazlıkların çoğu sosyal kontrol mekanizmalarının işlevi sayesinde çözüme kavuşturuşa da az sayıda uyuşmazlık topluluk yargılamasına konu olur. Bunun için ise, az çok düzenli bir hukuk sistemine, ayrıca az çok örgütlü bir yargılama mekanizmasına ihtiyaç vardır. Takip eden bölümde, Alevi toplulukları hukuk ve yargısı ele alınacaktır. Bu kapsamda sosyal kontrol mekanizmaları çeşitli ‘duygu’lar bağlamında analiz edilecek, ayrıca Alevilik hukukunda yargılamanın süjesi olarak ‘birey’ kavramı tanımlanmaya çalışılacaktır.



BEŞİNCİ BÖLÜM

ALEVİ TOPLULUKLARI UYUŞMAZLIK ÇÖZÜMÜ VE DÜŞKÜNLÜK KURUMU

A-Kişilerin Uyuşmazlıkların Çözümüne Yönelik Tutumlarının Kültürel Karakteri

Her toplum, bireylerin çoğunlukla normlara uyması sayesinde varlığını sürdürebilir. Tersinde bir söylemle, gündelik yaşamın sürekli çatışmalarla geçtiği bir toplumun varlığını sürdürmesi imkânsızdır. Bireyler büyük oranda toplumsal normlara, dışarıdan açık bir zorlama olmadan, kendiliğinden ve fark etmeden uyum gösterirler- ki bu çocukluktan beri insan yavrusuna öğretilen bir davranış biçimidir. Zira ebeveynler, çocuğun toplumla çatışmasının ona karşı büyük sorunlar yaratacağı inancıyla çocuğu yönlendirir ve uzlaşmacı bir kişilik yapısı için onu teşvik ederler. Ayrıca bu kuralların birçoğu etik değerlere yaslandığı için, ihlali durumunda çoğunlukla çocukla beraber ebeveynlerin de toplumsal itibarlarının zarar göreceği ihtimali, çocuğun normlara itaat edecek şekilde yetiştirilmesinin bir başka gerekçesini oluşturur. Bununla birlikte, birer "anomaliden" ibaret istisnalar haricinde toplumun mutlak bir uzlaşı üzerine kurulduğu ve varlığını sürdürdüğü yanlı görüş de gerçekleri yansıtmaktan uzaktır. Her toplumda belirli seviyelerde normların ihlal edildiği ve bu normlara karşı çeşitli tepkilerin geliştirildiği bir gerçektir. Ancak bu ihlal şekli ve oranları ile bu ihlallere dönük toplumların geliştirdikleri çözümler kültürel karakterli olup toplumdan topluma değişiklik gösterirler.

Gündelik hayatın kişilerin hak ve menfaat dengesi üzerinde yürüdüğü bir gerçektir. Ancak, bu denge zaman zaman kişilerin, karşısındakilerin davranışlarını "haklarını ve menfaatlerinin ihlal ettiği" şeklinde yorumlandığı çatışmacı bir karakterle bozulur ve dengenin yeniden sağlanması için meydana gelen anlaşmazlıkların giderilmesi ihtiyacı doğar. İşte bu gibi durumlarda kişinin göstereceği tavır, çözüme yönelik atacağı adım da doğrudan kültürel sistemle bağlantılıdır.

Bireylerin uyuşmazlık davranışları belli kültür koşullarının damgasını taşır.[1] Bu saptama perspektifinde bakıldığında, bazı toplumların çatışmaların misilleme, ya da kavga yerine diyalogla çözülmesine dair geleneksel tutumlara sahip olduğu, buna karşın diğer bazı toplumların da misliyle karşılık vermemenin bir onur meselesi sayıldığı, diyaloğun zayıflık sayıldığı bir kültürel yapıya sahip olduğu görülür. Bu durumda en ufak bir sorunda insanların sert çatışmalara girmesine, çatışmaların karşılıklı misillemelerle yayılıp uzamasına neden olmaktadır. Örneğin Yeni Gine Platoları'nda yaşayan Jale halkı üzerinde yapılan bir gözlemde, bu halkın kültüründe sorunları konuşarak çözmeye dair tutumların gelişmediğini ortaya koymuştur.[2] Buna karşın bazı toplumlar sorunların çözümünde diyalogu temel bir yöntem olarak kültürlerinin bir parçası haline getirmişlerdir. Ndendeuli topluluğunun iki üyesi arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlık durumunda, bununla baş etmenin kabul gören yöntemi, anlaşmazlığa düşen tarafın akrabalarıyla birlikte, çözüme-dönük bir tartışma içinde bir araya gelmeleridir.[3]

Bu tutum farklılıklarının temelinde, toplumların kültürleri olduğu söylenmişti. Kültürün de büyük oranda toplumların üretim ilişkileri ve şekillerine tekabül ettiği göz önünde bulundurulursa, son çözümlemede çatışmalara karşı geliştirilen tutumların karakterini belirlemede toplumların yaşam kaynaklarına ulaşırken girdikleri ilişkinin yoğunluğu ve şeklinin etkili olduğunu ileri sürebiliriz. Karşılıklı dayanışmaya dayalı ilişkinin içerdiği, potansiyel ayrıştırıcı uzun süreli bir kavgadan kaçınmadaki değeri görmek kolaydır.[4] Örneğin, Ndendeuli toplumunun diyaloga yatkın olmasının arkasında, "farklılaşmamış akrabalık ve yakınlıktan oluşmaları" ve yaşamsal gereksinmelerini elde etme faaliyetlerinde işbirliği yapmak zorunda olmalarıyla açıklanabilir. [5]

Kültürel yapısı nasıl şekillenirse şekillensin kişinin norm karşında takınacağı tavır uyma ya da uymama yönünde olacaktır. Uyma davranışının üç şekilde kendini gösterdiği daha önce belirtilmişti: Uyma, kabul ve itaat. Kişi her zaman normatif düzenle uyuşan davranış içinde bulunmaz. Bazen bilinçli olarak, muhalif bir tutum

---

[1] Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.136
[2] Roberts, *a.g. e*, s.117
[3] **A.e**, s.123
[4] **A.e**, s.96
[5] **A.e,** s.123

içinde; bazen psikolojik nedenlerle, bazen de o anki çıkarını norma uymama yönünde değerlendirdiği için normla çatışacak bir tutum içine girer. Bu ‘normla karşı karşıya gelişler,’ kamusal çıkarı ihlal edeceği gibi, tek tek kişilerin çıkarlarını da ihlal edebilir. Birinci durumda sorun, kişi ya da kişilerin davranışlarına karşı toplumsal bir tepkiye neden olurken, ikinci durumda çıkarı ihlal edilen tarafın bu tutuma karşı göstereceği karşı tutum gündeme gelir. Toplumsal yapının iletişimsel karakteri düşünüldüğünde, karşı tarafın davranışı çıkarının ihlal edildiğini düşünen kişi açısından bir *'girdi'* olarak işlev görürken, çıkarı zedelenen kişinin buna göstereceği tepki sistemin *'çıktısı'* işlevi görür. Bu etki/tepki diyalektiğiyle toplumsal iletişim sisteminin kendi enerji dengesini yeniden sağlaması (negatif entropi üretmesi) ve kendini yeniden üretebilmesi, sürece yönelik en uygun tutumu geliştirme oranında olacaktır.

Hukuk ve iktidar ilişkisi, aynı zamanda iktidarın hukuktan mevcut düzenin yeniden üretimi, yani mevcut statükonun korunması amacıyla yararlanmasını da kapsar. Hukuk burada iki işlev üstlenir: birincisi düzenin kurulmasındaki üstlendiği *kurucu* rol, ikincisi mevcut düzenin sürdürülmesine üstlendiği *koruyucu* rol. İktidar hukuk aracılığıyla toplumsal sisteme müdahale ederek, kendi amacı doğrultusunda topluma yön verir. Bu anlamda hukuk, aktüel politikaların bir aracı haline gelir ve değişimin dümeni işlevini üstlenir. Ama aynı zamanda bu değişimin iktidarın istediği oranda ve yönde olmasını sağlayarak, diğer aktörlerin bu sürece katılarak iktidara ortak olmasına, ya da bu sürecin etkinliğini arttırıp eksilmesinde rol üstlenmesine engel olarak koruyucu bir işlev de üstlenir. İktidarlar yönetim fonksiyonunu büyük oranda hukukun bu iki işlevinden yararlanarak elde ederler. Ancak iktidar ilişkilerinin bütün tedbirlerine rağmen, insanların otoriteyle ilişkileri her zaman itaat yönünde olmamıştır. Sennett, insanların otoriteye karşı tavırlarını "ret bağları' olarak isimlendirir ve ret bağlarının üç şekilde kurulduğundan bahseder İlki, otoritenin gücünden korkmayla ilgilidir; bu bağa 'itaatsiz bağımlılık' der. İkincisi, var olan negatiften yola çıkarak pozitif, ideal bir otorite resminin basılmasıdır. Üçüncüsü, otoritenin, yok olduğu fantezisi üzerine kuruludur.[6]

İtaatsiz bağımlılık kısaca, otorite "içinde" isyan etmektir.[7] Kuralları çiğneme, belki de itaatsiz bağımlılık pratiğinin en güçlü öğesidir. Yalnızca 'hayır' demekten öte

[6] Sennett, **Otorite**, s.42
[7] **A.e,** s.47

bir anlam içermektedir.[8] Bu, otoriteyi yadsıma eylemi, gücün, ahlaki bir engeli aşarak bulunabilecek bir müttefikte değil, insanın kendini koruması gereken kişi [otorite] olduğunu göstermektedir.[9]

İkincisi, kişinin beğenmediği bir otoritenin tersini düşünerek doğru otoriteyi kurgulamasıdır: otorite ya da onu temsil eden nasıl biriyse ve ne yaparsa kişi "aksini olmak ve yapmak istemektedir. Bu idealleştirilmiş ikame sürecidir: gerçek ve beğenilen bir otorite tam karşıtınızdır.[10]

Sennett üçüncü ret bağını ise şöyle tanımlar: "Otorite sahibi kişinin varlığını hissettirememesi durumunda her şeyin yolunda gideceği fantezisi ve bu varlık olmaksızın hiçbir şeyin var olamayacağı korkusu kaçınılmazdır. Otorite sahibi kişiden [otoriteden] korkulur; ancak özne, bu kişinin yok olacağı düşüncesinden daha çok korkar. Bu sürecin sonucunda, yanlış olan her şeyi bir otoritenin varlığına bağlayan bir dil ortaya çıkar; otoritenin varlığı son derece önemlidir."[11]

Ancak kişinin kendi çıkarlarına, ya da haklarına yönelik olarak algıladığı ihlallere yönelik göstereceği tepkiler de sınırsız değildir. Özcan, hangi toplumsal koşullarda olursa olsun, çıkarlarına yönelik bir ihlal durumunda kişinin elinde sınırlı seçenekler olduğunu belirtir. Zarar gören ya kaçınma davranışı gösterir ya da zararını karşılamak için zarar verene yönelik aktif bir tutuma yönelebilir. İkici durumda kişi, ya zarar verene bizzat karşılık vererek eşdeğerde bir karşılık yaratacak bir yönelimde bulunabilir. Ya da bir üçüncü kişinin etkin rolünden faydalanarak sorununu davalaşma yolüyle çözmeyi tercih edebilir. Mahkeme, tahkim ya da arabulucu rolünde birini üstlenen üçüncü kişi gerçek kişi ya da bir kurum olabilir.[12]

---

[8] **A.e**, s.48
[9] **A.e**, s.49
[10] **A.e**, s.52
[11] **A.e,** s.55
[12] Bkz. Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.139-140

Uyuşmazlığı Sürdürme Usulü	Toplumsal İlişki	Zarar Görenin Psikolojisi	Uyuşmazlığın Sonrası	Yaptırım Türü
Kaçınma	-Yüz yüze ilişli -Zarar verenin iktidarı	Çekinme veya karşı tarafın gücünü kabul etme	Beklenen olumsuz ilişki	Yok veya bazen topluma yayılmış yaptırım içinde harekete geçirme
Karşılık Verme	Her türlü toplumsallık	Karşılıklılık duygusu	Çatışmanın sürmesi riski	Negatif yaptırım
	Endüstri ilişkilerinde taraflar	Bireysel çözümün olanaksızlığı	Karşı tarafın sonunda anlaşmaya mecbur olduğu inancı	Negatif yaptırım (grev ve lokavt9
Arabuluculuk	Kalıcı yüzyüze ilişkisi olan görece eşit taraflar.	Pazarlık ve karşılıksız tatmin	Olumlu ilişki arayışı	Tazminat
Tahkim	Çatışmaktan kaçınan eşit taraflar	Yargı gücünden çözüm beklentisi	Haklılık konusunda hukuka eşdeğer sonuç	Tazminat
Dava Etme	Meşru iktidara tabi hukuken eşit taraflararası ilişki	Kanuni adaletin gereği olduğu duygusu	Kesin hükümle belirlenmiş haklılık sonrası ilişki	-Tazminat -Ceza

Tablo VII: Uyuşmazlığı Sürdürme Usulleri[13].

Bütün bunlardan sonra, gündelik yaşamda izlenen görece barış ve uyumun kendiliğinden olmadığını, toplumdan topluma değişik kültürel yapılara bağlı olarak değişse de ortak bazı kavramlarla izah edilebilecek sibernetik denge içinde çeşitli kontrol mekanizmalarının işletilmesi sayesinde sağlandığı ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımlardan biri Radcliffe- Brown'undur. Buna göre, toplum içindeki davranışlar bir tür ödül/ceza diyalektiğiyle kontrol edilmekte ve toplumsal düzenin kendini yeniden üretmesi bu yolla sağlanmaktadır. Bir yaptırım toplumun veya üyelerinin önemli bir miktarının davranış biçimine gösterdiği tepkidir; bununla [davranış] onanır (pozitif yaptırım) veya onanmaz (negatif yaptırım).[14] Bu onanma veya onanmama, pek çok farklı şekilde ifade edilebilir fakat yaptırımların ilk etapta etkili olmaları,

[13] Özcan, **Hukuk Sosyolojisine…,** s.141
[14] A.R. Radcliffe-Brown, "Toplumsal Yaptırımlar," Çev.: Mehmet Tevfik Özcan, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,** C. I, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, 1993, s.135

'toplumun diğer üyelerinin tasvip etmeme içine düşmeme ve kabul görme ve bu sayede toplumun önerdiği veya bir tehdit unsuru olarak kullandığı ödüllere ulaşmak veya cezalardan uzak durmak arzusu'na bağlı olarak gelişmektedir.[15]

Yaptırımlar daha ileri bir şekilde, yayılmış (difused) veya örgütlü (organised) olup olmadığında göre de ayırt edilir.[16] Organize yaptırım, hukukun gerçekleştirdiği yaptırımlandırma türüdür.[17] Örgütlü yaptırımlarda kuralın ifadesinin kesinliği, ihlal edilen çıkarın tanımı, ihlal kararı verenin yetkisi, ihlali saptamada resmi veya uylaşımsal bir usulün bulunması ve ihlal ile yaptırım arasında resmi surette farz edilmiş bir denklik vardır.[18] Yayılmış yaptırım ise, örgütlenmiş bir mekanizmanın faaliyetiyle değil, çıkarının zarar gördüğünü düşünen kişinin ya da toplumun genelinin kendiliğinde ortaya çıkan tepkisini ifade eder. [19]

Kural ve kurum türü	**Yaptırım**	**Yaptırımın şekli**	**İhlal edilen çıkar**	**Rasyonellik**
Hukuk	Örgütlü	Negatif	Tanımı bireyüstü yapılan veya toplumun tümüne ait	+
Ahlak, örf ve âdet teamül	Örgütsüz ve yayılmış	Negatif ve pozitif	Topluma ait ve/veya bireysel	-
Politika	Örgütlü ve örgütsüz	Pozitif ve negatif	Politik gruba ait ve bireysel	+ -

Tablo VIII: Toplumsal Kurallar ve Yaptırım Türleri[20]

Alevi topluluklarındaki uyuşmazlık çözümlerine baktığımızda, yukarıda yazılan tüm yöntemlerin uyuşmazlığın karakterine göre tercih edildiği görülecektir. İlerleyen sayfalarda detaylanacağı üzere, bir sorunun topluluk huzurunda davalaşmaya konu olunmazdan evvel rehber ya da dedenin arabuluculuğu sonucu çözüldüğü, ya da

[15] Roberts, **a.g.e**, s.34
[16] Radcliffe-Brown, **a.g.e,** s.135. Ayrıca bkz. Özcan, **İlkel...,** s.73; Özcan, **Hukuk Sosyolojisine**..., s.80
[17] Özcan, **İlkel...,** s.73
[18] Özcan, **Hukuk Sosyolojisine…,** s.80-81
[19] Bkz. Özcan, **İlkel...,** s.73
[20] Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.81

tarafların anlaşarak sorunu dedenin hakemliğine bıraktıkları sıkça rastlanan bir pratiktir. Hatta sorunların büyük bir çoğunluğunun bu yöntemle çözüldüğü de bir vakıadır. Ayrıca, önemli bazı norma aykırılık durumlarında toplumun kendiliğinden harekete geçerek kişiyi 'damgalamak' suretiyle cezalandırılmasıyla sonuçlandığı da bir gerçektir. Bu durumda önceki paragraflarda yapılan ayrıma bağlı kalarak, Alevi topluluklarının norma aykırılık tutumlarına karşı 'yayılmış' ve 'örgütlü' tutumlarını analiz edeceğim. Yayılmış tepkileri, toplulukların 'duyguların yönetimi yoluyla toplumsal kontrol' kavramı çerçevesinde; örgütlü tepkileri ise, 'Alevi halk mahkemeleri' kavramı altında, Alevi toplulukları yargı sistemini analiz ederek izah etmeye çalışacağım. Geleneksel topluluktaki bir yargılama faaliyetiyle, modern bir devletin yargılama faaliyetini karşılaştırmayı amaçlamadan, modern hukukun temel bazı kavramlarını 'pedagojik bir rota' elde etmek için birer 'basamak taşı' olarak kullanacağım. Bunun bir sonucu olarak, birini ötekine üstün kabul edip, iki yargılama faaliyetini birbirlerine uymama durumlarında herhangi birine ayrıcalıklı bir değer de atfetmeyeceğim.

B-Alevi Toplulukları Hukukunun Genel Esasları

Alevi halk mahkemeleri, bu konuda kesin bir sınırlama bulunmamakla birlikte, çoğunlukla "ceza mahkemeleri" olarak işlev görürler. Bu nedenle incelememizin merkezinde ceza hukuku ve yargılaması yer almaktadır. Ceza hukuku esasta konusu itibariyle, üç büyük bölümden oluşur:

> "a) İhlalleri halinde karşılıklı olarak ceza müeyyidesinin uygulamasına yol açan hareketlerin neler olduğunun tayini, yani, *suçlar*;
> b) Bunun karşılığı olarak konulmuş *cezalar*:
> c) Söz konusu müeyyidenin somut olayda ne suretle ve kimler tarafından ve hangi usullere göre uygulanacağını gösteren kurallar, yani *usul kuralları* (vurgular korundu)."[21]

İlk iki madde maddi ceza hukukunu, son madde ise ceza yargılaması hukukunun konusunu teşkil eder. Ben de klasik ayrıma sadık kalarak konuyu, maddi hukuk ve usul hukuku olarak iki başlık altında ele almayı uygun buluyorum.

---

[21] Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, **Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku**, 11.bs., İstanbul, Beta Yayınları, 1994, s.8

1-Maddi Hukuk Bakımından Alevi Toplulukları Hukuku

a-Maddi Hukukun Genel İlkelerine Göre

Maddi hukukun konusunun, suç sayılan ihlaller ve bu ihlallere yönelik yaptırımları, yani cezalar olduğuna değinilmişti. Modern hukukta, maddi hukukunun dayanması gereken evrensel ilkeler, hukuk tarihi içinde gelişmiş, modern ceza yasalarının yapımı sürecinde vazgeçilmez kılavuz ilkeler niteliği kazanmıştır.

Modern hukukta, ceza hukukunun temel ilkelerini, insancıllık ilkesi, kusur ilkesi, kanunsuz suç ve ceza olmaz ilkesi olarak sıralayabiliriz.

İnsancıllık ilkesi, "suç işleyen bireyler hakkında uygulanacak işlemlerin insancıl olmasını gerektirir. Bu ilke hem yargılamanın yapılması ve hem de verilecek cezanın türü ile yerine getirilmesi aşaması için geçerlidir."[22] Burada, akla ilk gelen işkence ve kötü muamelenin bir delil toplama yöntemi olarak yasaklanması, bu yolla elde edilen delillerin yasak delil kapsamına alınması ve yargılamaya esas teşkil etmemesi geliyor. Ayrıca, idam cezası gibi insancıl sayılamayacak cezaların birçok ülke mevzuatında çıkarılması da bu ilke gereğidir.

Kusur ilkesi ise, failin cezalandırılması için, kusurluluğunun aranması anlamına gelir. Ceza hukukunda iradilik niteliği hâkimdir.[23] Bunun anlamı, iradi olmayan bir fiilin hukuka aykırı olsa da suç teşkil[24] etmeyeceğidir. Buna ceza hukuku doktrininde suçun manevi unsuru denir. Çağdaş ceza hukukunun temel ilkelerinden biri olan bu ilkenin gereği olarak, çağdaş ceza hukukunda kusur sorumluluğu geçerlidir.[25] Kusur sorumluğunun bir başka sonucu da cezanın kusurla orantılı olmasıdır.

Kusurluluğun esas şekli, "*sübjektif sorumluluk*tur. Sübjektif sorumluluk, *kasttan doğan sübjektif sorumluluk ve taksirden doğan sübjektif sorumluluk* olmak üzere, başlıca iki kategoriye ayrılır (vurgular korundu)."[26] Bunun nedeni, sanığın psikolojik

---

[22] Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e**, s.42
[23] Sulhi Dönmezer ve Sahir Erman, **Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, C. II**., 10.bs., İstanbul, Beta Yayınları, 1994, s.143
[24] **A.e**
[25] Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e,** s.43
[26] Dönmezer ve Erman, **C II…** s. 209

durumuna göre, toplum açısında ‘tehlikelilik’ durumunu saptamak ve buna göre bir ceza vermektir. Bu adil bir ceza sistemi için olmazsa olmaz bir koşuldur. Ayrıca cezaların etkililiği bakımından da bu ilkenin gözetilmesi gerekir. Çünkü sanığın sübjektif durumuyla orantılı bir ceza verilmez ise hem tolumdaki adalet duygusu örselenir hem de sanık için cezanın caydırıcı olma özelliği zarar görür.

Kusurluluğun temel biçimi kasttır. “Suçun oluşması, kastın varlığına bağlıdır (TCK m.21/1).”[27] Kast, “neticenin tasavvur edilmesi, neticenin gerçekleşmesi bilinci ile hareketin istenerek yapılmasıdır; neticenin düşünülmesi, gerçekleşebileceği yolundaki bilincin bulunması gerekli ve yeterlidir; yoksa neticenin de istenmesine gerek yoktur.”[28]

Kusurun diğer türü taksirdir. Taksirli hareketin cezalandırılması sonucunu doğurabilmesi için bunun yasada açıkça gösterilmiş olması gerekir (TCK m.22/1).[29] Türk Ceza Yasası’na göre *taksir, dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılık dolayısıyla bir davranışın suçun yasal tanımında gösterilen neticesi öngörülmeyerek gerçekleşmesi demektir* (TCK m.22/2).[30] İşte toplum, ya her insana ya da belirli bir meslek veya sanatları yapan kimselere ortak olan… tecrübeye dayanarak, ferdi daha dikkatli davranmaya davet etmekte, adeta ona daha dikkatli davranması hususunda kanunî bir uyarıda bulunmaktadır.[31]

Ceza hukukunun bir başka ilkesi de suçta ve cezada kanunilik prensibidir. Ceza müeyyidesi ile karşılanan ve suç adı verilen hareketlerin kanun tarafından tayin edilmesi ve keza yasak eylemlere ancak kanunların gösterdiği cezaların uygulanabilmesi çağdaş kamu hukukun temel ilkelerinden biridir.[32] Bu ilkenin bir başka sonucu ise, “suç ve cezanın ancak yasa ile[33] konulabilmesidir. Bu nedenle, örneğin kararnamelerle suç ihdas edilemeyecektir. Anayasa’nın 38. maddesinde yer alan bu ilke, Türk Ceza Yasası’nda da ifade edilmektedir (TCK m.2/1).[34] Yine TCK m.2/2 ye göre “İdarenin düzenleyici işlemleriyle suç ve ceza konulamaz.”

---

27 Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e,** s.382
28 Dönmezer ve Erman, ***C. II.,*** s. 210
29 Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e**, s.396
30 **A.e**, s.397
31 Dönmezer ve Erman, **C.II.,** s. 254
32 Dönmezer ve Erman, **C.II.,** s. 17
33 Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e**, s.45
34 **A.e**,*210*

Bu ilkeler ışığında baktığımızda, ilk olarak Alevi toplulukları hukukunun uygulamasının genellikle hümanist olduğunu ama eski zamanlardaki kimi yerel uygulamaları bakımında, modern hukuktaki insancıllık (hümanizm) ilkesine uymadığını görürüz. Ancak bu saptamanın Alevi topluluğunun tamamını içine alacak şekilde genelleştirilemeyeceğini ve eski uygulamalar olduğunu daha en başta belirmeliyim. Zira, Alevi toplulukları yargısında kararlar yerel topluluğun oylarıyla verilmektedir ki, bu da kararlara yerel tutum ve değerlerin doğrudan yansıdığı anlamını gelir. Bundan, yerel toplulukların ortalama tutumlarının, verilen kararların hümanist olup olmadığını belirlemede temel belirleyen olduğu anlamına gelir. Bu uygulamaların en tipik olanı, kişiye yönelik fiziksel cezalardır. Bu cezalar kişiye fiziksel acı çektirmekten ziyade sembolik anlamda kullanılsalar da çağdaş ceza hukukunun ilkeleri bakımından hümanist olarak kabul edilmelerine imkân yoktur. Suçluya Tevhîb (Paylama), ihtar (Dikkati çekme, Uyarma), bir süre törene alınmama, bir geziye çıkarılma (mecburi seyahat emri verme) gibi manevi cezalar verildiği gibi para cezası ve dayak atma, hatta daha ileriye giden hükümler uygulanır.[35] Örneğin, Erzincan Tercan'da bir Ermeni tarlasına zarar veren kişi, üstü başı soyularak kış gecesinde dışarı atılmış,[36] tır. Bu tür yaptırımlar günümüze yaklaştıkça tamamen terk edilmiştir.

"Kusur sorumluluğu" ilkesi yönünden bakıldığında Alevi toplulukları hukukunda büyük oranda bu ilkeye uyulduğunu, ceza saptanırken kusur oranının gözetildiğini söyleyebiliriz. Bu tutumun kaynağı, Alevilik yargılamasının temelde, kişi ile topluluk arasına akdedilen bağın geçerliliğini koruyup korumadığının sorgulamasına yönelik olmasıdır. Bu sorgu doğal olarak kişinin etik tutumuna yönelecek, kişinin sübjektif tutumu bu konuda bir karara varmada topluluk açısından tayin edici önemde olacaktır. Daha özlü bir ifadeyle, kişinin kusurluluk derecesi, kişinin toplumla girdiği sözleşmesel ilişkinin sürüp sürmeyeceğini belirlemede kritik öneme sahip olacaktır.

Bu ilke öncelikle sanığın sosyal statüsü, yaşı ve tehlikelilik durumunda kendini gösterir. Uygunsuz davranışta bulunanın ya da suç işleyenin kimliği de ağırlaştırıcı bir neden olarak değerlendirilir. Bu daha çok topluma önderlik eden kişilerin, sözgelimi dedenin/ mürşidin/ pirin bir uygunsuz davranışı söz konusu olduğunda gündeme

[35] Noyan, **a.g.e,** s.187
[36] Birdoğan, **a.g.e**, s.269-270

gelir.[37] Örneğin *Buyruk*'ta, pirin bir suç işlemesi durumunda, aynı fiili işleyen talibe göre beş kat daha fazla ceza almasını düzenler. [38]

Tekerrür de ağırlaştırıcı bir neden olarak görülmüştür. Tekerrür, bir kez suç işleyip kesin olarak mahkûmiyete uğradıktan sonra tekrar suç işleme durumudur.[39] Örneğin "hırsızlık hakkında üç defaya kadar ocak dedesinin vereceği cezalar vardır. Daha fazla tekrarında 'Seyahat' verilir, sürgün edilir; yedinci defa hırsızlık ederse sakalı, bıyığı kesilerek (sakal ve bıyığı çalınarak) bir daha dönmemek üzere sürgün edilir."[40] Yine 1820'de kopya edilmiş *Risâle-i Tarıykat* başlıklı eserde, tarikata yeni girmiş ve ilk defa suç işlemiş birinin fiilline verilecek ceza ile, yine bu kimsenin aynı ikinci defa ve üçüncü defa fiili tekrar etmesi durumunda verilecek cezalar kademeli olarak arttırıldığı görülmektedir.[41] Aynı fiili Müntehâ (yolda ilerlemiş, sona yaklaşmış) biri işlerse üç misli ceza uygulanacağı öngörülmüştür.[42] Ayrıca, aynı suçu işleyip günahını gizleyenlere karşı daha ağır yaptırım öngörülmüş, böylece itiraf hafifletici neden olarak görülmüştür. [43]

Kusurluluk ilkesinin bir başka göstergesi de musahip olmayanların Alevilik yargısına tabi olmamasıdır. Bunun ilk nedeni, musahip olanların belirli olgunluğa erişmesinin şart koşulmasıdır. Daha açık bir deyişle, belirli bir yaşa gelmemiş olanların ve evli olmayanların musahipliğe kabul edilmemesinin doğal bir sonucu olarak, belirli bir olgunluğa erişmemiş olanların cezadan muaf olmalarıdır.

İkinci olarak, musahip olacakların belirli bir eğitimden geçmesi, belirli konularda eğitilmesi ve bunun sonunda topluluk önünde bir ritüelle yemin etmesidir.

---

[37] Ali Yıldırım, ***Alevi Hukuku,*** 1.bs., İstanbul, Siyah Beyaz Kitap, 2016, s.23

[38] "'Pirin, rehberin günahı mı olur? Onlar ocakzadedirler. Onların küfrü mü olur' derler. Oysa gerçek onların düşündüğü gibi değildir. Nedeni pir bir günah etse beş günah yazılır. Talip bir günah işlese bir günah yazılır. Çünkü ummadığın bir yerden sana bir söz gelse ona çok incinirsin."
Buyruk, s.33

[39] Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e,** s.603

[40] Noyan, **a.g.e**, s206

[41]"Bir yeni gelmiş mübtedî bir günah işlese eğer günah-ı sagair ve kebâir "büyük olsun küçük olsun" anı niyâz ile görüp kabul oluna. Tekrar ittikte bir sitem [değnek, sopa] uralar, tercümân almayalar. (Yani: suç ilk defa ise Mürşidine varıp özür dileyecek, niyaz edecek. Tekrar ederse bir değnek vurulacak. Para cezası alınmayacak. Zira henüz sıfat-ı zâhiredir, ânın tercmânı câiz değildir. Üçüncüsünde bir sitem uralar, bir akça tercumân ala. Dördüncü günahta üç sitem ve yine bir akça kuruş tercümân alına. Beşincisinde rehberi ne buyursa ânı uralar, ammâ üç kuruş tercümân alına." *A.e,* s.187

[42]"...(M)üntehâ günahkâr olsa ve günahın bilüp meydân'a düşerse ol vakit hemen niyâz ide ve üç akçe tercüman vere. Ammâ sehv ile [yanlışlıkla] olsa ve kebâir [büyük suç] olmasa böyle gerekir." Bkz. *A.e*

[43] "Ammâ günahın gizlese ve biri görse, günahını özreyle diyüb anda sonra özür ider ise olzaman sitem ve tercümân çeker, zira günahkâr olur." **A.e**

İşte bu nedenledir ki, musahip olanların yolun kurallarını bilerek topluluğa dâhil oldukları varsayılır ve bu yüzdenden de yaptıkları kusurlu hareketlerden, topluluk dışındaki insanlardan farklı olarak sorumlu tutulurlar. Özet olarak, ancak yolun kurallarını bilen, belirli bir olgunluğa erişen ve yolun felsefesine bağlı kalacağına dair topluluk önünde ikrar vermiş olanlar kendi fiillerinden topluluk karşısında sorumlu tutulurlar.

Bu, modern hukuktaki isnat yeteneği kavramına akla getirir. "İsnat yeteneğini, *bir fiilin bir kimsenin üstüne atabilmesi, ona yüklenebilmesi için, failde bulunması gereken niteliklerin bütünü* olarak tanımlanmaktadır (vurgu korundu)."[44] Bu ilke açısından bakıldığında, Alevilik hukukunda, sanık olabilmesi için kişide bulunması gereken bazı vasıfların aranması olgusunun, sübjektiflik unsurunu esas alan bir yaklaşıma sahip olduğunun bir başka dayanağı olarak görünür.

b-Suçlar

Bütün Alevi topluluklarını bağlayan, ayrıntılarıyla düzenlenmiş bir ceza sistemi olmamasına rağmen, sınırlı da olsa günümüze kadar gelmiş *Buyruk* ya da *Menakıp* ismiyle anılan çeşitli elyazmalarında bazı suçlar ve bunlara verilecek cezalar düzenlenmiştir. Alevi toplulukları bunlara birebir uymamakla birlikte, büyük oranda bu eserlerde, özellikle *Buyruk* olarak ifade edilen ve İmam Cafer-i Sadık'ın düşüncelerini içerdiğinde inanılan eserde yazılanları genel anlamda kabul ederler. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* ya da kısaca *Buyruk* diye bilinen bu eserin, On İki İmam'ın altıncısı olan İmam Cafer-i Sadık (699-765) tarafından yazılmadığı kesindir. Kime ait olduğuna dair değişik görüşler ileri sürülse de Abdülbaki Gölpınarlı'nın analizi genellikle kabul görmektedir. Buna göre söz konusu eser, Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb zamanında (1576) Bısatî adli biri, *Menakıb-ül Esrar Behcet-ül Esrar* adlı kitabı yazar. Aleviler buna Büyük Buyruk adını verirler.[45]

Alevi geleneğin esaslarına ilişkin en eski yazılı metin günümüze kadar bozulmadan gelmiş olanı Kızılbaş Alevî ocaklarının bağlı olduğu Şeyh Safiyyeddin Erdebilî'nin *Makâlâtı* olarak kabul edilebilir. Şah İsmail'in de dedesi olan Şeyh

---

[44] Dönmezer ve Erman, **C.II.,** s. 145
[45] **Buyruk,** s.6

Safî‘‘nin bu eseri günümüz Türkçesine çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Bu eserde de geleneğe ait çeşitli yasaklar ve yaptırımlarına ilişkin bilgiler mevcuttur.

Ancak Alevi-Bektaşi ceza sistemi asıl kaynağını, Alevi-Bektaşi yargısının zamanın ruhuna uygun biçimde kavuştuğu formdan ve kendi yöresel adet ve geleneklerinin etkisiyle kazandığı içerikten alır. Bütün toplulukları bağlayan belli başlı ağır suçlar vardır; bunların yanında, genellikle benzer olmakla beraber, her topluluğun kendi kültürel yapısına göre özgün içeriğe sahip, yolun kurallarıyla çelişmemek kaydıyla saptadığı suçlar da vardır. Bu suçlar, kimi zaman yazıya dökülse de bu girişim Alevi kültürü ve inanç sistemiyle çok bağdaşmadığı için yaygınlık kazanmamıştır. Çünkü tüm toplulukları bağlayan büyük bazı suçlar dışındaki tüm fiiller aslında toplulukla birey arasındaki sözleşmenin sorgulanmasına dayanır. Bu nedenle, daha önceden bir suç tanımı yapıp, suç sayılan davranış kalıplarına kimi sınırlamalar getirmek, aslında topluluğun bir bireyi kendi içinde tutup tutmamak konusunda karar verme özgürlüğüne son vermek anlamı taşır. Ayrıca bu ‘kodifikasyon’ girişimleri, ayrı bir yargı bürokrasisi, hatta ayrı bir yasama birimi yaratıp toplumun eşitlikçi yapısını da olumsuz yönden etkiler niteliktedir. Bu yüzden olmalıdır ki, bu girişimlerin etki ve yaygınlığı sınırlı kalmıştır. Ancak konumuz açısında önemli veriler sunmasını dikkate alarak bu çalışmalardan yararlanacağım.

Bunlardan biri Noyan’ın eserinde bahsettiği, kendi özel kütüphanesinde bulunan Abdal Musa dervişlerinden Gulam Şah’ın yazdığı *Risale-i Tarıykat*[46] başlıklı risaledir. Bunun yanında *Veli Baba Sultan Ocağı Ahitnamesi*, başlığıyla yayınlanan, Isparta İli Senirkent İlçesi, Uluğbey Beldesi merkezli Veli Baba Sultan Ocağı Pirlerince kaleme alınan bir belge de önemli bilgiler içermektedir. Hüseyin Nedim Şahhüseyinoğlu’nun kaleme aldığı, *Balıyan, Anadolu Kültür Mozaiğinde Bir Kesit*, başlıklı eserinde yayınladığı ve Malatya yöresi dedelerince kaleme alındığı iddia edilen bir metin, bölgedeki suç ve ceza sisteminin tarihsel kaynakları bakımından önemli veriler sunmaktadır.

Bu kaynaklar ek olarak, bölümün olgusal çerçevesini, konuya ilişkin gözlem ve araştırma yaptığım saha olan, Malatya, Yeşilyurt/ Haçova köyünde elde ettiğim verilere de dayandıracağım. Bu köy topluluğunun bağlı olduğu Üryan Hızır Ocağı

---

[46] Noyan, **a.g.e**, s.187

pirlerinden Ali Büyükşahin, kendisi ile yüz yüze yaptığım görüşmeler sırasında ve sonrasında yazışma yoluyla bana değerli bilgiler sundu. Ayrıca, yaşamış olduğum Malatya / Akçadağ-Kürecik bölgesinin kültürel ve inançsal yapısını da kişisel gözlem ve deneyimlerim kapsamında yeri geldikçe yararlanacağım.

Alevi öğretisi, kendi toplumunun bireyinden şu kurala uymasını bekler: eline, beline, diline sahip çık! Alevi öğretisi bu dünyanın hesabının bu dünyada verilmesi gerektiğini ileri sürerek Ortodoks İslam geleneğinden ayrılır. Ortodoks İslam geleneğinde, insanları suçları ve günahlarının hesabını Allah'ın yargısından geçerek öderler. Kıyamet günü bütün insanlar, ilahi yargının şaşmaz terazisinden geçer, affedilenler, günahsızlar cennet eşsiz güzelliğiyle, affedilmeyenler, günahkârlar ise cehennemin dayanılmaz azabıyla cezalandırılırlar. Alevi inanç sistemine göre tüm varlıklar aynı özden türerler. Bu yüzden Alevi-Bektaşiler açısından önemli olan "bu dünyada insanlardan rızalık alabilmektir. Bu ilkenin gereği olarak Alevi kişi bu dünyada 'ölmeden önce ölmek' zorundadır.[47] Bu ilke *Buyruk*'ta şöyle izah edilir:

> "Ey mümin kardeş Hak Taalâ bunu buyurdu… 'Ey kullarım ölmeden önce ölün, mahşer olmadan hesabınızı görün.' Ancak '(bu) nasıl olmalı?' dersen (karşılığı şudur): sizler hırsınızı, nefsinizi öldürün ve pir eteğine tutunun."[48]

Buyruk'un devam eden sayfalarında, bunun, yani bu dünyada hesap vermenin yolunun, musahip tutarak bir pire bağlanmak yoluyla mümkün olacağı yazar. Talipler, 'pirin yamacına gelip' hesap vermelidir. Pir onlara der ki: "Aldığın varsa ver. Verdiğin varsa al. Döktüğün varsa doldur. Ağlattığın varsa güldür. Yıktığın varsa kaldır."[49] Talipten gerçeği saklamayıp, huzurda beyan etmesi, pirden ve topluluktan rızalık alması beklenir. Talib şöyle düşünmelidir: 'Burada sorulup orada sorulmayayım. Hazreti Kur'an'da ne buyuruyor ise ona göre davranayım, işleyeyim. Pirin ve hakkın divanında yüzüm ak olsun. Dört kapı, kırk makamda ona göre davranıp kendimi düzelteyim.'[50]

Yine buyrukta taliplerin uyması gereken üç sünnet ve yedi farzdan oluşan bazı tutum ve davranış modellerinden bahsedilir. Bunları özetlersek:

---

[47] Yalçınkaya***, a.g.e,*** s.85
[48] **Buyruk,** s.143
[49] **A.e**, s.144
[50] **A.e**

Birinci sünnet, gönülde kin, kibir olmamalı,
İkincisi sünnet, kalbinden avdeti gidermek,
Üçüncü sünnet, yola teslim olmak.
Yedi farz ise;
Birincisi, bir mürebbiye bağlanma, yolun sırrını açığa vurmama
İkicisi, musahip olmak
Üçüncüsü, her nerede olsa daima özür ve niyaz eyleye,
Dördüncüsü, sırdar olmak, mürebbi hakkına razı olmak,
Beşincisi, musahip hakkını yitirmeye, yare yar ola, özü ulu ola
Altıncısı, halifeden el tutup tövbe kıla,
Yedincisi, hakla sohbet kıla.[51]

Buyruk'ta bu kurallara uymayanlara uygulanacak yaptırımlar sıralanmıştır. Bu yaptırımlar, ilk dört farzda para cezası ve sırdeste* vurmak şeklindedir. Son üç farzın "günahı birdir" denilmekte. Burada dikkatimizi çeken, halk mahkemesinin örtük olarak burada ifade edilmesidir: "Farzdan düşen bir kimse erenlere yetirip kabul ettirmezse ona derman yoktur."[52] Burada açıkça, topluluğun rızasının, bir kişinin aklanması için şart olduğu ifade edilmektedir.

Alevi toplulukları hukukunun temellerinden en önemlisi musahiplik bağıdır. Musahip olanlar bu ritüeli sırasında, toplum huzurunda, pirin verdiği öğütleri kabul edip ikrar verirler ve böylece toplulukla aralarında bir sözleşme meydana gelir. İşte bu andan itibarendir ki, bir insan Alevi toplulukları yargısına dâhil olur. Kısacası, musahiplik bağı, Alevi olmanın bir gereği olduğu gibi, yargısının konusu olmak bakımından da bir gerekçedir. Noyan'ın aktardığı üzere, yola ikrar verilerek, yani and içilerek girilir, bu aşamada daha önce işlenmiş günahlar silinir, o anda kişi yeniden doğmuş gibi olur. [53]

Alevilik öğretisinin temel şiarlarından birisi "eline, beline, diline" sahip olmaktır. Bu kurala göre insan, kendisini toplumla yüz yüze getiren söz, edim ve tutkularından sorumludur. Bunlar, yani eylem, söz ve duygu /tutku insanlar arasındaki iletişim ağının temel araçlarıdır. Bunlar bütün insan etkileşimlerinde iletişim işlevi

[51] **Buyruk,** s.181-184
[52] **A.e,** s.185
[53] Bkz. Noyan, **a.g.e,** s.185

üstlenirler. Aynı zamanda insanın kendi potansiyelini dışsallaştırdığı kanallardır bunlar; insanın toplumsal yüzüdür. Bunlar aracılığıyla toplumsallaşır ve eş zamanda bunlar aracılığıyla bireyleşir, kimlik kazanır. Bunlar, bir Alevi bireyin ölünceye kadar uymak, davranış, söz ve düşüncesini uydurmak zorunda olduğu birer yaşam kılavuzudur. Eline sahip olmak; eliyle koymadığını almamak, diline hâkim olmak ise, dedikodudan uzak ve görmediğini söylememek, iftira-yalan söylememek; beline hâkim olmak, eşinden başka kimseyle cinsel ilişkiye girmemek.[54]

Ben Alevilik öğretisinin bu kuralla bir ahlak sisteminden çok, bir etik sisteme yaslandığını düşünüyorum. Çünkü ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir; varlıktan üstün olan şey Birin, İyinin, varlıktan üstün Birin rolünü oynar. Aslında ahlak yanlızca olanı değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı, varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak.[55] Özler arasında bir hiyerarşi, üstün bir değer ve makam yoksa onlar adına 'iyi' ya da 'kötü' yargısı vermek de ontolojik olarak mümkün olmamaktadır.

> "Eğer bize bir öz adına buyruk veriliyorsa, bu söz konusu özün kendi başına gerçekleşmediği anlamına gelir… Akıllı hayvan olmak insanın özüdür. Ama insanın özünün akıllı hayvan olması insanın akılsızca davranmaktan alıkoymaz… Bunun nedeni, insanın özünün, öz olması bakımından gerçekleşmek zorunda olmasıdır… Çünkü öz bir potansiyel gibidir, gerçekleşmesi zorunlu değildir; ahlak insanın özünü -gerçekleştirme sürecidir."[56]

Alevi / Bektaşi öğretisinin ilgilendiği şey Spinoza'nın söylediği şeye paraleldir:

> "Spinoza özden bahsettiğinde ilgilendiği şey öz değil, varoluş ve varolandır. Başka terimlerle söylersek, varlıkla rabıtası öz düzeyinde değil de sadece varoluş düzeyinde kurulan şeydir.[57] …Etik bize özlerden bahsetmeyecektir, özlere inanmaz, ama hep kudretten bahseder; yani bir şeyin yapabileceği eylemlerden ve tahammül edebileceği tutkulardan bahseder."[58]

Toparlarsam, ahlak meşruluğunu aşkın bir özden alırken, etik her seferinde neyi yapıp neyi yapamayacağımızı değerlendirme imkânı sunan bir zemin işlevi görür.

---

[54] Hasan Yıldız, "Alevi-Bektaşi Hukuk Sistemi," **Folklor/Edebiyat Dergisi Alevilik Özel Sayısı II,** C.VIII, No:29, (2002/2), s.184

[55] Karş., Deleuze, **Spinoza…,** s.124

Sırdeste:* Asa ile vuruş anlamına gelen bir tarikat terimi olmalı. Bkz. **Buyruk, s.184, (512) nolu dipnot.

[56] Deleuze, **Spinpza…,** s.124-125

[57] **A.e,** s.125

[58] **A.e**, s.129

Alevilik öğretisi “eline, beline, diline sahip çık” derken soyut bir ilke vaz’ederek, metafizik bir zaman-dışılığa sapmadan, insanlara verili durumun şartlarına göre kendileri açısından neyin iyi neyin kötü olduğunu yeniden değerlendirme olanağı tanımaktadır:

> “Alevi-Bektaşi hukuk siteminin menşei, insani değerleri yüce kılan, dinamik, aktif toplumsal ilkelerden alır. Soyut, genel olan bu ilkelerin ışığı altında ‘birey’ bazında ‘olması gerenleri’ ‘toplum’ bazında ise ‘olan’ hale getiren aynı anda yeni ‘olması gereken’leri yaratan teamüllerden alır. Aynı zamanda insan merkezli genel geçer doğru kabul edilen ilkelere, olgulara karşı kendisini sürekli yenileyebilmektedir.”[59]

Modern ceza hukukunda suçlar çeşitli kriterlerle kategorilere ayrılmıştır. Ancak bütün bu ayrımların başında bir *suma divisio** yapmak ve suçları ağırlıklarına göre ayırmak zorunludur.[60] Buna uygun olarak yapılan en yaygın ayrım, suçları *kabahatler* ve *cürümler* olarak ikiye ayırarak incelemektir. Suç failleri ya kötü niyetle başkasının hakkını ihlal eder veya buna doğrudan doğruya tecavüz ederler; ya da başlı başına ele alındıkları takdirde masum veya zararsız, kötü niyetle işlenmemiş olmalarına rağmen, kanun koyucunun kişisel ya da sosyal zarar ihtimalini uzaklaştırmak maksadıyla yasaklamayı ve cezalandırmayı uygun gördüğü fillerden ibaret olurlar.[61]

Bunlardan ilki cürümleri, ikincisi kabahatleri ifade eder.

Yeni Türk Ceza Yasası m.45’te “suç karşılığında uygulanan yaptırımlar olarak cezalar, hapis ve adli para cezalarıdır”[62] denilmek suretiyle, suçlar herhangi bir ayrıma tabi tutulmamıştır. Eski Türk Ceza Yasası’nda ise “karşılıklarında öngörülen cezaların ağırlıklarına göre suçlar cürüm ve kabahatler olarak ikiye ayrılmaktaydı. Cürümler, karşılığında ağır hapis, hapis, ağır para ve kamu hizmetinden kısıtlılık cezası öngörülen suçlardı (765 sayılı eski TCK m.11/1). Kabahatler ise karşılığında hafif hapis, hafif para, belli bir sanat ve meslekin tatili icrası cezası öngörülen suçlardı (765 sayılı eski TCK m.11/2).”[63]

Ancak bu ayrımın statükonun ihtiyaçları doğrultusunda şekillendiğini, döneme göre suçun kabahat, kabahatin de suça dönüşebileceğini göz önünde bulundurmak

---

[59] Yıldız, **a.g.e**, s.182

[60]**En üstün bölü* anlamına gelen bu tabir birçok bilim kitabında kullanılmıştır. Bkz. ***Dönmezer ve Erman, C.I..,*** s.352, dipnot (1)

[61] **A.e**, s.353-354

[62] Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e**, s.221

[63] **A.e**

gerekir. Bu anlamda bütün bu girişimler bir çerçeve olarak anlamlı bir tasnif olsa da içerik bakımından tarihsel ve geçicidirler.

Ayrıca suçu, borçlar hukukunda eski hale getirme veya tazminat borcu doğuran hukuka aykırı fiiller olarak tanımlanan[64] haksız fiilden ve belli bir sıfatı taşıyan kişilerin uymaları gereken özel kurallara uymamaları sonucunda ortaya çıkan ihlalleri tanımlayan[65] disiplin suçlarından da ayırmak gerekir.

Suçlar ayrıca, ihlal ettikleri toplumsal değerler bakımından da tasnife tabi tutulmuşlardır. Yasal olarak korunun bu değerlere göre suçlara, şahıslara (yaşam hakkına ve vücut bütünlüğüne) karşı işlenen suçlar, mal varlığına karşı işlenen suçlar, aile düzenine karşı işlenen suçlar vb. örnek olarak gösterilebilir. "5237 sayılı TCK… "İkinci Kitap Özel Hükümler" başlığı altında, önce dört "kısım" olarak tasnif etmiştir… İkinci Kısımda "Kişilere Karşı Suçlara", Üçüncü Kısımda "Topluma Karşı Suçlar"a ve Dördüncü Kısımda "Millete ve Devlete Karşı Suçlar"a …yer vermiştir."[66]

Alevi toplulukları hukukunda ise iki tür tasnif yapıldığını görüyoruz. Bunlardan biri günahları (suçları) *küçük*, *orta* ve *büyük günahlar* olarak ayırmaktır. Bu sınıflandırmaya göre kimi suçları Noyan'ın aktarımlarına dayanarak özetlersek:

Küçük günahlar [suçlar]: Bu suçlar genellikle kabahatler düzeyinde olan ve bir nasihat ya da uyarıyla geçiştirilen fiiller şeklinde tanımlanabilir. Kendi topluluğu içinde olup biteni, dışarıdaki birilerine aktarmak, mürşidi ve rehberinden izinsiz iş yapmak, [67] gibi fiiller hafif suçlar olarak kabul edilir.

Orta derece günahlar[suçlar]: Yabancı bir kimseye el kaldırmak, kibir, garaz, iftira gibi eylemler "Günah-ı mutavassıt" orta derece suçlardır.[68]

Günah-ı kebâir 'Büyük suçlar': Mürşidinden destursuz gizlenmiş olmak, rehberinden, keza musahip kardeşinden izinsiz iş yapmak, musahibinin evine, malına zarar veri eylemlerde bulunmak, onları örtücü, koruyucu olmamak, musahip evine eli uzunluk etmiş olmak, yol sırrını açmak, mürşidin gözünden düşmek, musahibin

---

[64] **A.e,** s.224
[65] **A.e,** s.225
[66]Zeki Hafızoğulları ve Devrim Güngör, "Türk Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi", **TBB Dergisi,** No:69, (2007), s.30
[67] Bkz. Noyan, **a.g.e,** s.192
[68] **A.e**, s.193

gönlünü kırmak, yola gelip dönmüş ve tekrar Meydân'a gelmiş olsa bile bunlar büyük suçlar sayılır."

Bunun yanı sıra Piri Er'in aktardığı başka bir tasnife göre ise, Anadolu Aleviliğinde suçlar bağışlanabilip bağışlanamamaya göre ikiye ayrılırlar: *Düşkün* ve *Müşkül*. Düşkünlük cezası bir sonraki bölümde, "Cezalar" başlığı altında ele alınacaktır. Bu ceza, yoldan çıkmak anlamını taşır ve Alevi toplulukları hukukunda öngörülen en ağır cezadır. Kişi topluluktan uzaklaştırılır, toplulukla arasındaki tüm iletişim boykot edilir. Er'in Kahramanmaraş bölgesinde yaptığı çalışmalar esnasında edindiği bilgiye dayanarak aktardığına göre, düşkünlük ile müşküllüğün ayrımında temel ilke, zararın telafi edilebilir olup olmadığıdır. Telafisi, karşılanması mümkün olmayan fiiller düşkünlüğü gerektirirken, telefisi ya da karşılığı mümkün olan fiiller müşkül olarak tanımlanır.[69]

Tüm Alevi topluluklarında kabul edilen ağır suçlar (ki bunlar süreli ya da süresiz düşkünlük cezasıyla cezalandırılırlar) şunlardır: zina, tecavüz, mazeretsiz birden fazla evlilik, boşanma, birden fazla yapılan hırsızlık, adam öldürme (Allah'ın evini yıkmak), musahipliği bozma (ikrar kırma),[70] "livata yoluna sapanlar, boşanmış karı alanlar"[71], Kur'an'da evlenilmesi yasak olan kişilerle evlenenler,[72] haram kazanç elde edenler, annesine –babasına evlatlık görevini ifa etmeyenler, çevresine-komşusuna rahatsızlık verenler ve toplumda sürekli huzursuzluk çıkaranlar, çalışanın ve yetim, fakir fukaranın hakkını yiyenler.[73]Bunlardan ikrar kırma (musahiplik yemininden ve ikrardan dönme), cinayet, zina ve tecavüz sürekli düşkünlük gerektiren fiillerdir.

Bozkurt ise düşkünlük suçunun üç fiil için öngörüldüğünü belirtir: Kuran'da evlenilmesi yasak kimselerle evlenmek, ikrardan dönmek ve zinada bulunmak.[74]

Alevi toplulukları hukukunda suçlara yönelik bir başka tasnif ise, yolun şiarı sayılan "eline, beline, diline sahip ol" sözüne uygun olarak yapılır. Bozkurt göre Alevi süreği, eline, beline, diline sahip olma ilkelerine dayanan toplumsal bir düzendir. Buna

---

[69] Bkz.Er, **Yaşayan…,** s.157-158
[70] **A.e**, s.158
[71] Vaktidolu, **a.g.e,** s.140
[72] Bender, **a.g.e**, s.334
[73] Yıldız, **a.g.e**, s.185
[74] Bkz. Bozkurt, **Aleviliğin…,** s.115

göre, el, cinsel ilişki ve dil yolu ile suç işleyen Alevi 'düşkün' sayılır.[75] Bu üç yasağı, Alevi/ Bektaşi topluluğu "Edep" olarak bir tek kavramla özetler. Bu kavramın özüne inildiğinde Alevî-Bektaşî hukukunun da özünü yansıttığı görülecektir.

Buna göre suçlar, *söz, eylem ve cinsellik* yoluyla olmak üzere üç yolla işlenir ve buna göre kategorize edilir. El ile işlenen suçlara örnek olarak, cinayet, yaralama, hırsızlık; dil ile işlenen suçlara örnek olarak, iftira, hakaret, yalan yere tanıklık; cinsellik yoluyla işlenen suçlara ise, zina, tecavüz, taciz örnek olarak gösterilebilir.

Alevi toplulukları hukukunda suçlar ve cezalar genel olarak paralellik gösterse de her topluluğun kendine has suç ve ceza tarifleri de vardır. Bu da doğaldır; çünkü her topluluğun kendi değer yargılarıyla bir değerlendirme yapıp, kişiyle aynı toplulukta yaşayıp yaşayamayacağına ona göre karar vermesi kendine ait bir haktır ve bu hakkı kullanırken de kendi özgün kültüründen besleneceği açıktır. Böyleyken, topluluklara yol gösteren kimi yazma eserler de vardır. Bunlardan en eskisi olarak kabul edilen *Menâkıb-ı Şeyh Safî* başlıklı eserdir. Bu eserde ifade edilen bazı suçları Noyan'ın eserinden özetleyerek aktarırsak: Dilinden tevhit eksik etmek (Birinci sünnetten düşmek); Sır söylemek (Birinci farzdan düşmek); Bir günah işleyip özür beyan etmek, gaybet ve yalan söz ile yalan yemin etmek (üçüncü farzdan düşmek); Kuşak kuşanıp, el öpüp tövbe etmemek (Beşinci farzdan düşmek).[76]

Noyan, Battal Gazi Dergâhına bağlı bazı Alevi topluluklarının (Eskişehir, Seyitgazi, Ulubey, Nazilli) mürşitleri arasında varılan bir kararla düzenlenen bir Ahitnameden bahseder. Bu belge daha sonra "Veli Baba Sultan Ocağı Ahitnamesi*" olarak incelenen belgenin 10.01.1969'da kaleme alınan ilk nüshasıdır. Bilinen ve elde mevcut olan bu nüsha dışında, 23.11.1994 ve 28.05.2002 tarihlerinde bazı değişikliklere tâbi tutulmuş iki nüsha daha mevcuttur.[77] 1994 yılına kadar Eskişehir Seyyid Battal Gazi Ocağı'ndan gelen Mürşitler tarafından hizmeti görülen Veli Baba

---

[75] **A.e,** s.114-115
[76] Noyan, **a.g.e,** s.189
* "Ahitnâme veya ahdnâmenin sözlük anlamı; ahd, "söz verme, yemin", Farsça nâme, "yazılmış şey, mektup"tur. Ahd-nâme, ayrıca "bir muâhedenin hükümlerini ihtiva eden ve taraflarca imzalanmış olan resmi kayıt" olarak da açıklanmaktadır. Terim, Alevîlik-Bektaşîlik çerçevesinde, "Tarikat ehlinin uyması gereken kuralları gösteren yazılı metin" anlamına gelmektedir." Mehmet Ersel, "Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Hukuka Örnek: 'Veli Baba Sultan Ocağı Ahitnâmesi'," **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi,** C.4, No:1, (2007), s.2
[77] **A.e**, s.5

Sultan Ocağı, 1994 yılından itibaren müstakil bir ocak hüviyetini alarak işlevini sürdürmektedir.[78]

Ahitnamede, “on iki büyük günah” olarak şunlar sayılmıştır:

> “Kasten adam öldüren, zina, ahde vefasızlık, yetim malı yeme, hile yapmak, hakkında tam bilgi sahibi olmadığı şeyin ardına düşmek, yeryüzünde kibir ve azametle yürümek, Allah’la beraber ilah edinme, anaya babaya kötü muamele, akrabaya, yolda kalmışa, yoksula haklarını vermemek, elini boynuna bağlayıp cimri olmak, münker, kötülük, terslik, güzeli iyi görmemek.” [79]

Bu ahitnamenin 1969 tarihli ilk nüshasına göre bazı suçlar, Kasten zina etmek, zinaya teşebbüs, hırsızlık, iftira, yalan şahitlik, kasten insan öldürme, sebepli sebepsiz küfür ve hakaret, hırsızlık, zina, kumar gibi fena yola teşvik, düşkünlük cezası almış taliplerle ve erkana gelmeyen, sebepsiz erkanı terk eden taliplerle mecburi olmadıkça ülfet ve ünsiyet etmek, hukuk işlerinde zahiri mahkemeye başvurmak, mecburiyet olmadıkça, menfaat gözeterek kızını rızası ile zahire vermek, bir talibin eşinin zina etmesi, suçsuz yere nefsinin hükmü ile karısını boşayanlar ve başka bir karı ile evlenenler, evlendikten sonra boşandığı karısıyla temasta bulunmak, kumar oynamak,[80] inkâr, isyan, şirk, Allah’tan ümit kesmek, komşu hakkına saygısızlık, maskaralık, iftira etmek.[81]

Hüseyin Nedim Şahhüseyinoğlu’nun *Balıyan*, Anadolu Kültür Mozaiklerinden bir Kesi*t, başlıklı eserinde yayınladığı bir metin bölgedeki suç ve ceza sistemi açısından önemli bilgiler içermektedir.[82] Bu belgede suçların madde başlıkları “Burç” diye yazılmıştır. Bu konuda bir açıklama eserde bulunmamaktadır.

> *“1.Burç*: Mürşidi Kamilin, Mürşidin, Pirin, Rehberin sözünü dinlemeyenler, komşular ve aileler arasında söz gezdirenler, başkasının kapısını, penceresini, bacasını dinleyenler, yalan yere yemin edenler, ihbarcılık yapanlar, komşularını birbirine düşürenler, kendi kulaklarıyla duymadığını ve gözleriyle görmediğini “gördüm, duydum” diye söyleyenler, komşular ve akrabalar arasında meydana gelen kavgaları yatışması gerekirken fesat vererek körükleyenler suçludur.

---

78 **A.e**, s.2

79 Ersel, **a.g.e,** s.11

80 Daha detaylı bilgi için bkz, Noyan, **a.g.e,** s.198-199; Birdoğan, ***a.g.e***, s.259-262

81 **A.e,** s.11-12

*Balıyan, Malatya Akçadağ-Doğanşehir bölgesine yayılmış bir Alevi aşiretin adıdır. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Hüseyin Nedim Şahhüseyinoğlu; **Balıyan, Anadolu Kültür Mozaiklerinden bir Kesit,** 2.bs, Ürün Yayınları, 2015, s.31-48

82 Bu metin Malatya bölgesi dedelerince kaleme alındığı iddiası, Malatya bölgesi dedelerinden görüştüğüm kimse tarafından teyit edilmedi. Şahhüseyinoğlu, Balıyan Dedelerinden olan Hüseyin Saka’nın elinde olan bir elyazması esere dayandığını belirtiyor. Bkz. Şahhüseyinoğlu, **a.g.e**, s.149

2.Burç: Kendisine ait olmayan tarlaların sınırını bozan, ağaç ve meyveli ağaçları kesenler, sebze ve bostanları söken ve bozanlar, çocukların eğitimini yaptırmayan ve okutmayanlar, sağlam olduğu halde çalışmayanlar, komşularının canlı hayvanlarını bilerek öldürenler, sahibinin rızası alınmadan ve haberi olmadan bağına bahçesine girenler veya eşyasını alanlar suçludur.
3.Burç: Komşularının ve başkalarının canlı ve cansız malını çalanlar, suçsuz yere akrabalarına ve komşularına hakaret edenler suçludurlar.
4.Burç: Komşu ve akrabalarının evlerini, harmanlarını, ormanlarını ve ağaçlarını yakmış veya tahrip etmiş olanlar, topluma ait köprüleri, çeşmeleri, sulakları, yolları ve benzeri yerleri tahrip etmiş olanlar suçludur.
5. Burç: Kızını Allah'ın emriyle başkasına vermiş ve sözü kesilmiş ve sonra sözünden dönüş yaparak başkasına vermiş olanlar, Allah'ın emriyle kıyılmış nikâhı bozanlar, bu suça yardım edenler suçludur.
6.Burç: Faize akça (para) verenler, alanlar ve aracılık edenler, faiz yoluyla başkalarını borçlandırarak evini, tarlasını, bağ ve bahçesini, malını alanlar, hile yoluyla başkalarının mallarını zorla ellerinden alanlar, kumar oynayanlar ve kumar yoluyla başkalarının mallarını ellerinden alanlar "*GÜNAHİ KEBİR*" işlemiş olurlar.
7.Burç: Karısını boşanmış olanlar veya boşanmamış nikahlı karıyı alanlar, nikahını bozmuş olanlar, bunlara yardım edenler suçludur.
8.Burç: Kur'anı Kerim'in ayetlerini değiştirenler veya anlamını değiştirerek yorum yapanlar, peygamber ve ehlibeytlere dil uzatanlar, peygamber ve Ehlibeyt'in buyruğunu (emirlerini) inkâr edenler büyük günah işlemiş olurlar. Bunlar en büyük suçludurlar.
9.Burç: Nefsine ve hırsına uyarak, kin ve intikam amacıyla insan öldürenler en büyük suçludur.
10. Burç: Bakire kızı zorla veya kandırarak iğfal etmiş, neticede evlenmemiş ve geleceğini karartmış olanlar gaddardır, kâfirdir, münafıktır.
11. Burç: Musahibin, pirin, mürşidin, rehberin, kirvenin karısıyla zina edenler, kirvenin kızını almış olanlar, evli ve nikâhlı ve sözlü olan kadınlara tecavüz edenler ve ırz düşmanları suçludur.
12. Burç: Mürşidini, pirini, rehberini, musahibini ve kirvesini öldürenler, livata (erkeklere tecavüz edenler) yapanlar veya bu suçu işleyenlere yardım edenler en büyük suçludur.[83]

Her "Burç" un devamında işlenen suça hangi cezanın verileceği belirtilmektedir. 8. Burç da dâhil olmak üzere, devam eden suçlar "Büyük Günah"lar olarak görülmüşlerdir.

Üryan Hızır Ocağı Pirlerinden Ali Büyükşahin'in bana aktardıklarına göre suçlar yedi derecede ifade edilmektedir.

1.Derece Suçlar: Kendi isteği [malın sahibinin rızası] olmadan birinin malına zarar verenler: Malı zarar görene ne kadar zarar görmüşse o ölçüde tazmin ettirilir. Suçlu bedel ödedikten sonra cem erenlerine başvurarak bağışlanmasını ister. Pir ve canlar da bir araya gelerek suçlunu tekrar ceme alınması için karar verirler.

2.Derece Suçlar: Yalan söyleyenler, yalan yere yemin edenler, ihbarcılık yapanlar, insanlar arasında kışkırtıcılık yapanlar, dedikodu yapanlar, iftiracı olanlar: Mürşit, pir, rehber ve talipler toplanarak bu suçun yaptırımını belirlerler. Düşkünlerin maddi durumlarına göre, topluma yarar sağlayacak hizmetlere sarf edilmek üzere para cezasına hükmedilir.

3.Derece suçlar: Bağ-bahçe ve orman yakanlar, canlı ve cansıza işkence ve zarar

[83] Bkz.Şahhüseyinoğlu, **a.g.e**, s.150-156

verenler, hırsızlık yapanlar: Pir ve cem erenlerinin kararıyla cezalandırılırlar. Fakirlere maddi yardım yapmaları, yoksul öğrencilere maddi yardım sağlamaları, hayır kurumlarına bağışta bulunmak gibi cezalara çarptırılırlar.

4.Derece Suçlar: Faizciler, gaspçılar, dolandırıcılar ve inkârcılar: Dede, rehber ve cem erenlerinin (taliplerin) kararı ile cezalandırılırlar ve düşkünlükleri giderilinceye kadar ceme alınmazlar. Toplumun yararlanacağı ölçüde maddi destek sağlamaları ve fakirlere yardımcı olmaları istenir.

5.Derece Suçlar: Ülkeye, topluma ve dünya insanlarına ihanet eden kişiler. Derece Suçlar: Kadın veya kızları kandırarak yaşamlarını karartmış olanlar, zina edenler, bir ailenin huzurunu bozarak geçimsizliğe ve boşanmaya neden olmak gibi suçları işleyenler: Güvensizlik yaratır ve halk arasında sevilmezle, dışlanırlar. Bir daha böyle bir suç işlemeyeceğine ilişkin pir ve erenler huzurunda ant içerek suçlarının bağışlanmasını isterler. Bu durum karşısında birtakım cezalar uygulanarak düşkünlüklerinin giderilmesi sağlanır.

6.Derece Suçlar: Kadın ve kızları kandırarak yaşamlarını karartmış olanlar, zina edenler, bir ailenin huzurunu bozarak geçimsizliğe ve boşanmaya neden olanlar: Bu gibi suçlar işleyenler Alevi toplumu tarafından dışlanırlar. İşlemiş oldukları suçlardan dolayı düşkün duruma düşerler. Bir yıl ceme alınmazlar ve kendisiyle tüm iletişim kesilir.

7.Derece Suçlar: Kendi çıkarı için veya kıskançlıktan ötürü kin duyduğu cana kıyanlar; kin ve nefretten ötürü şiddete başvuranlar: Alevi toplumu tarafından dışlanırlar. Cana kıyanların bağışlanması olanaksızdır.

Bütün bu aktarılanlardan, suç olarak görülen fiillerin zamanla çok az değiştiğini, ancak bir sonraki paragrafta ele alınacağı üzer, suçlara yönelik yaptırımların hem zamana göre hem de bir topluluktan diğerine ciddi farklılıklar gösterdiğini söyleyebilirim.

c-Cezalar

Alevi toplulukları hukukundaki cezaları ele almadan önce, bu konuda genel bir değerlendirme yapmayı konunun ilerleyen paragraflarında ele alınacak olan argümanların daha iyi kavranması açısından yararlı olacağını düşünüyorum. Alevi topluluklarında bir hukuktan ve bu düzenin ihlal edilmesi durumunda harekete geçen bir yargı sisteminin varlığından bahsedilse de bir sanığa verilen cezayı gerekirse zor kullanarak uygulanmasını sağlayacak bir kolluk kuvvetinin varlığından bahsedemeyiz. Ancak bazı topluluklarda aksi uygulamalar da vardır. Şemdinli aşiretleri üzerinde araştırma yapan Muzaffer Erdost, aşiret yargısının kararlarının gerekirse zorla uygulanmasını sağlamak için *hunhor* denen bir zabıta gücünün varlığında bahseder: “Aşiret üyelerinden herhangi biri, yükümlülükleri[ni] yerine getirmediği takdirde,

aşiret reisi, onun üzerine *hunhor**ları aracılığıyla zor kullanır."[84]

Anadolu Alevi topluluklarında düzen, esas olarak kişilerin musahiplik kurumu aracılığıyla birbirlerini denetleme esasına dayanan bir toplumsal sözleşme aracılığıyla ulaşılan disiplinle sağlanır. Burada, esas olan kişinin özdenetimidir, ki bu da yüz yüze topluluklarda ağırlıkla kişinin taşıdığı 'damgalanma' endişesinin baskısı altında işler. Burada 'duyguların yönetimi' önem kazanır. Başka bir ifadeyle, kişi toplumun *kollektif tepki* şeklindeki yaptırımıyla karşılaşmamak için genel olarak toplumsal normları ihlalden kaçınır. Bu *karşılaşmama* durumu belirli duygulara denk düşer, o duygular aracılığıyla bireyin psikolojik yapısı üzerinde etki eder ve kişi de buna göre davranışlarına yön verir. Bu nedenle duygular aracılığıyla toplumsal denetimin nasıl sağlandığına kısaca değinmekte yarar görüyorum.

Hiçbir iktidar mekanizması, norm düzeninin sıklıkla ihlali karşısında varlığını uzun süre devam ettiremez. Zorlayıcı merkezi iktidara sahip olmayan bir toplulukta ihlallerin sadece yargılama, ya da açıkça zor kullanarak cezalandırmak yoluyla düzenin sağlanması yöntemi hem çok maliyetli hem de sonuçlara odaklandığı için yeterince önleyici değildir. Bu yüzden bu tür yayılmış iktidar yapıları, otoritesi altındaki topluluğa mensup olan bireylerin kendiliğinden normlara uymasının bir yolunu ararlar. Basit toplumlarda ve eski çağlarda, modern devletlerin dışarıdan açıkça fark edilen baskı mekanizmaları aracılığıyla ve korku salarak toplumu disipline etmek şeklindeki işleyişi yerine iktidarların toplumsal yapıya yayılmış şekilde ihlalleri önlendiği dikkati çeker. Ortaçağ Avrupa'sının sınıflara bölünmüş toplumunda, dış bir şiddetin, korkunun, baskının veya kişinin "üstlerine karşı göstermek zorunda kaldığı saygı"nın sonucu olarak ortaya çıkan davranış biçimleri, yüzyıllar içinde içselleştirilerek bireyin kendi kendine uyguladığı bir baskı ve kontrole dönüşecektir.[85]

Özellikle postyapısalcı yaklaşımların duyguların üretiminde diğer kültürel gerekçelerin oynadıkları role ayrıcalıklı bir yer vermesi, duyguların dil yoluyla oluşturulan bir doğaya sahip olduğu yönündeki ısrarı ve bunların içsel haller değil,

[84] Muzaffer Erdost, **Türkiye Üzerine Notlar,** Sol Yayınlar, Mart, 1971, s.172
* Erdost, *hunhor* kelimisini "kan emici" olarak tarif etmiştir. Bkz. **A.e,** s.170.
[85] Topuzkanamış, **a.g.e.** s.192

toplumsal yaşamla ilgili özellikleriyle onaylandıkları vurgusu[86] toplumsal kontrolde duyguların rolünü ele almaya yöneltmektedir. Duyguların şüphe götürmez biyolojik temelleri olsa da hem bireysel deneyimler hem de toplumsal normlar tarafından biçimlendirildikleri de açıktır. Duygular yalnızca "doğal" ve doğrudan bir şey değildirler; aynı zamanda toplumsal inşalardır da.[87] Duygular konusundaki bilgimiz ve tecrübelerimiz bunları meydana getiren toplumsal bağdan bağımsız değildir.[88] Belli bir duyguya sahip olmanın ve bu duyguyu göstermenin uygunluğunu belirleyen normlar kültürden kültüre değişiklik gösterir ve toplumsal statüye göre de değişir.[89] Kültürel normlar hangi duyguların ifade edildiğini ve ne ölçüde ifade edildiğini belirlemekte elzem görünmektedir.[90]

İktidar odakları duyguları normlarla ilişkilendirerek, bireyin norm uymasını özdenetim yoluyla sağlamayı hedeflerler. Kişi, belirli bir normu ihlali durumunda, toplum ya da topluluk tarafından belli şekilde 'damgalanmayla' sonuçlanacağı endişesiyle normları ihlal etmekten kaçınarak, iktidarın istediği en maliyetsiz ve etkin "yönetme" rejimine dahil olur. Foucault, "klasik çağın ceza rejiminde birbirine karışmış olarak dört büyük cezalandırma tekniği formu saptanabilir" liğinden söz eder.

> "Bunlar, tarihsel kökenleri farklı; her biri, toplumlara ve dönemlere bağlı olarak tek başlarına olmasa da en azından ayrıcalıklı bir rol yüklenmiş dört formdur.
> 1. Sürgün etmek, kovmak, dışlamak, sınır dışı etmek, bazı yerleri yasaklamak, ev bark yıkmak, doğum yerini yok etmek, mal mülke el koymak.
> 2- bir telafi düzenlemek, bir diyet ödemeye zorlamak, verilen zarar ziyanı bir borca çevirmek; suçu, mali yükümlülüğe dönüştürmek.
> 3- Sergilemek, damgalamak, yaralamak, sakat bırakmak, bir yara izi yapmak, yüze ya da omza işaret koymak, yapay ya da görünür bir eksikliğe uğratmak, işkence etmek; kısacası vücudu ele geçirip iktidarın damgasını vurmak.
> 4- Bir yere kapatmak."[91]

---

[86] Mevlüt Özben, **Kirlilik Kacvramı ve Aleviliğin Asimilasyonu,** 1.bs., Ayrıntı Yayınları,2011.s.31-32. Özben bu eserde damgalama olgusunu "kirlilik" kavramı açısından ele almıştır. Başlı başına bir tez konusu olacak kavramın alt katmanlarına inmek, bizi amacımızmızdan uzaklaştıracağından, daha fazla malumat isteyenlerin ilgili kaynağa göz atmalarını tavsiye etmekle yetiniyorum.
[87]Lars Fr. H. Svendsen, **Korkunun Felsefesi,** Çev.Murat Erşen, 3.bs., İstanbul, Redingot Yayınları, 2017, s.35
[88] **A.e,** s.35-36
[89] Akt. **A.e**, s.35
[90] **A.e,** s.33
[91] Michel Foucault, **Ders Özetleri,1970-1982;** Çev. Selahattin Hilav, 3.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s.57

Foucault, bunlardan özellikle, 'lekeleme'yi [damgalama c.g] en adil ceza olarak görür. Buna göre lekeleme, kamuoyunun etkilerine dayanır. Lekeleme, toplumun bütünün hemen ve spontane gösterdiği tepki olduğu için kusursuz bir cezadır. Ayrıca, her topluma göre farklılık göstermesi ve her suça karşı derecelenmesi de adil olmasının başka bir kanıtıdır. İktidar tarafından saptırılmadan bir suça bağlanan bir cezadır. Yani ceza yöntemi ilkelerine tamtamına uyan bir cezadır. Bu durumdaki toplumlarda onur biricik yasadır. [92]

Burada Foucault'un 'lekeleme' dediği şeyin başka bir ifadesi 'damgalama'dır. Bauman da aynı ifadeyi tercih eder. Leke, orijinal anlamı ile düşük bir karaktere ya da ahlaki bakımdan sapmaya işaret eden bedensel göstergelerdir.[93] Bunun arkasında toplumun en etkin kontrol mekanizması olan 'duyguların yönetilmesi yoluyla' sağlanan sosyal kontrol yatmaktadır. Sıradan bir gözlem, toplumun çoğunlukla duygular ya da duygularca kuşatılmış normlar yoluyla kontrol edildiğini bize gösterir. Sosyal kontrol teorisinde duygular kilit öneme sahiptir. "Frezier ve Meisenhelder'e göre sosyal kontrol teorisi suç ve duyguları birbirine bağlayan tek kriminolojik teoridir. Scheff'e göre utanç duygusu sosyal kontrol işlevine sahiptir. Çünkü utanmanın olmadığı durumlarda sosyal bağlar için bir tehlike ortaya çıkabilmektedir. Benzer bir şekilde insanlar, sosyal olarak kabul edilebilen bir davranışı sergilediklerinde gurur duygusunu hissedebilmektedirler."[94]

Bu kontrol mekanizması kendiliğinde oluşmaz. İktidar tekniklerinin uzun evrimine baktığımızda, Weber bize bunların giderek rasyonelleştiğini bildirir. Bu rasyonelleşmenin bir sonucu olarak, kaba güvenlik tedbirleri yerine, bir tür benzetmeyle söylersek, iktidar, insanların bilinçaltına yerleşip belirsiz hale gelir ve bu yolla normatif düzene uyarken kişi, kendi kendine karar veriyormuş sanarak düzene 'uymanın' kendi kişisel çıkarıyla uyumlu olduğunu sanır.[95] İktidarın insanların

---

[92] Karş. ***A.e.*** s.62

[93] Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, Çev.İsmail Türkmen, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 2003 s.92

[94]Akt.Ayşenur Merve Şafak Uzun, **"Kitap incelemesi, Duygular Sosyolojisi El Kitabı:2.Cilt"** s.10 (Çevrim içi), https://yurtvedunyadergisi.files.wordpress.com/2014/08/duygular-sosyolojisi-el-kitabi.pdf, 3 Mart 2021

[95] Bu konunun anlaşılmasında "ideoloji" ve "hegemonya" kavramları özellikle modern devlet iktidar yapısını anlamada kilit kavramlar olsa da bu alana girmenin tezin sınırlarını "aşırı" zorlamak anlamına geleceğini düşünerek girmemeyi tercih ettim.

benliğine yerleşmesi diye ifade ettiğim şey, aslında otokontrolden başka bir şey değildir. Bu da kısaca 'disiplin' olarak ifade edilir:

> "Düzen bir ve aynı şeylerin iç yasalarında olduğu gibi içlerinde verili olan bir şey, şeylerin birbiriyle karşılaşma şeklini belirleyen gizli bir ağ; aynı zamanda da bir bakış, bir dil, bir sorgulama ile yaratılan bir şebeke dışında varlığı olmayan bir şeydir. Düzen, kendini ifade edeceği anı sessizce beklerken, kendisi sanki hep oradaymış gibi bu şebekelerin boşluklarında açığa vurur."[96]

Bu, insana çocukluğundan beri öğretilen bir davranıştır. Duhm bu konuda bize şunları söyler:

> "Anne ve babanın yargılama mercii baskısı altında çocuk, neyi yapıp neyi yapamayacağını, neyin 'iyi' neyin 'kötü' olduğunu yavaş yavaş öğrenir. Neredeyse 'gönüllü' olarak ve kendiliğinden *doğru* yapmaya başlar... Kısacası çocuk anne ve babanın otoritesini bütün normlarıyla birlikte içselleştirmiştir (vurgu korundu)."[97]

Bu süreç psikanalize göre bize "vicdan"ın oluşumunu açıklar. Kısacası, çocuk anne ve babasının otoritesini bütün normlarıyla birlikte içselleştirmiştir.[98] Bir süre sonra kişi itaat etmeye alışacaktır. İtaat etme alışkanlığına da disiplin denir.[99] Psikanaliz bu vicdanı, o andan itibaren artık hayata tamamen egemen olan içteki bu yabancı cismi, 'üst-ben' olarak[100] nitelendirir. Erich Fromm bunu şu şekilde yorumlamaktadır:

> "Üst-ben (eşittir vicdan, eşittir içselleştirilmiş otorite) ile otorite arasındaki ilişki, diyalektiktir. Üst-ben, otoritenin içselleştirilmiş bir halidir; otorite, üst-ben özelliklerin kendisine yansıtılmasıyla yüceltilir ve bu yüceltilmiş biçimiyle tekrar içselleştirilir. Otorite ve üst-ben, birbirinden kesinlikle ayrılmazlar."[101]

Buradan, Foucault'un mikro iktidarlar diye nitelediği kurumların bünyesinde iktidarın yönetim işlevini aramasıyla, psikanalizin bireyin bilinç yapısında bunun izini sürmesi arasında bir çelişki değil, tersine birbirini tamamlayan iki yaklaşım olduğu

---

96 **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi,** Derleyen ve Çeviren, Veli Urhan, 1.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.218-219
97 Dieter Duhm, **Kapitalizmde Korku**, Çev. Sargut Şölçün, 1.bs., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2009, s.56
98 **A.e**
99 Sennett, **Otorie**, s.106
100 **A.e**
101 Duhm, **a.g.e,** s.57

sonucuna varabiliriz. İktidara dair her girişim, bu olgunun izini bu iki unsur üzerinde sürmek zorundadır.

Bu analizden açıkça anlaşıldığı üzere, insanlar normlara uyarken, ya da normlara uymayanları 'damgalarken' aslında sadece kendi rasyonel kararlarıyla değil, bir anlamda iktidarın, kurulu düzenin 'ajanı' rolünü üstleniyorlar. Buradan, kişilerin hiçbir özerkliği olmadığı anlamı çıkarılmamalı; insanların kendi kişisel çıkarlarına göre verdikleri önemli miktarda karar vardır; burada vurgulanan kişinin davranırken, kendi 'öz çıkarı' doğrultusunda mı, kendisine benimsetilen alışkanlıkların etkisinde mi hareket ettiğinin çoğu zaman farkında olmaması, ayrıca bunun dışarıdan kolaylıkla gözlenememesidir.

Kişi bu yargılarını iletirken, ya da üst-benin etkisi altında toplumsal normlara uyum sağlarken, bunun bir duygusal karşılığı da vardır. Dikkatli bir gözlem, kişilerin tutum ve davranışlarına yön veren üç temel duygunun, *utanç, korku* ve *suçluluk* duygusunun bu kararların alınmasında önemli derecede etkili olduğunu bize gösterir. İktidar sistemleri kendi istedikleri yönde hareket etmemizi sağlamak için bizim 'duygu sermayemizi' önemli ölçüde kullanırlar. Bir otoritenin geçerliliği duygusal bağların meşrulaştırıcı yoluyla, sağlanır.[102] Kısacası "egemenlik kümesi duyguya dayalı bir topluluktur.[103]

Spinoza'nın görüşleri bu konuda önemli katkılar sunar. Deleuze, Spinoza'nın, duyguyla oluşan bu melodik sürekli versiyon çizgisi üzerinde sevinç ve üzüntü olarak iki kutup tayin ettiğinden bahseder. "Bunlar onun için en temel tutkular olacaktır: Eyleme kudretimizin azalışını içeren her tutku, her ne olursa olsun üzüntü, eyleme kudretimdeki artışı kuşatan her tutkuysa sevinç adını alacaktır."[104] Burada 'eyleme kudreti' 'var olma kudreti'yle eş anlamlıdır. Buradan şunu hatırlamalıyız ki, kimi tutumlar insanın içinde sevinç, kimisi üzüntüye neden olur. Yukarıda saydığımız üç duygunun insanın içinde üzüntüye neden olduğu açıktır. Spinoza'nın analizinden yola çıkarsak, bu üç duygunun bizim "var olma kudretimizi" azalttığını bu yüzden de bunlardan kaçındığımızı söyleyebiliriz. Burada iktidar sistemlerinin duyguları nasıl kullandıklarına dair ipuçlarını buluyoruz: normları duygularla kaynaştırarak. Kimi

[102] Önderman, **a.g.e,** s.44
[103] Weber, **Toplumsal...,** s.371
[104] Bkz. Deleuze**, Spinoza...,** s.21

normlara aykırılık *utanmayla*, kimi normlara aykırılık *suçluluk duygusuyla,* kimisi de *korkuyla* kaynaşmış vaziyette karşımıza çıkar. Örneğin görgü kuralları aykırılık, *ayıp* olarak kodlamış bir davranış demektir ki bu da doğrudan utanma duygusuna gönderme yapar. Güçsüz birinin ticarette kandırılması doğrudan vicdanı harekete geçirip suçluluk duygusunu harekete geçirir. Bütün bu durumlara düşmenin sonuçlarını düşünen kişi de korkuya ya da endişeye kapılır.

"Nasıl oluyor da" diye sorar Deleuze, “iktidar sahibi insanlar, hangi alanda olursa olsun, bizi üzgün kılacak şekilde duygulandırmaya ihtiyaç doyuyor?"

> " Üzüntülü tutkuların gerekli olması. Evet, üzüntülü tutkular tattırmak iktidar işleyişi için zorunludur. Ve *Tanrıbilimsel Siyasi Çalışma*'sında Spinoza bunun bir despot ile rahip arasındaki derin bağ olduğunu söylüyor, onların tebaalarının üzüntüsüne ihtiyaçları vardır."[105]

Üstben, insanın içinde, yabancılaşmış olduğu toplumun egemen güçlerinin yerini almıştır.[106] Kişi çevrenin normlarıyla ne zaman açık ya da gizli bir çatışma durumuna girse, bu nörotik otorite korkusuyla tepki gösterir.[107] Dieter Duhm, korkunun bireysel ihtiyaçlarla, toplumsal ihtiyaçların karşı karşıya geldikleri durumda, kişinin yaşadığı bir duygu olduğunu söyler. Toplumsal istemlere yol açan otorite, artık sadece dışsal otorite halinde değil, aynı zamanda aslında dışta bulunan otoritenin içselleştirildiği üst-ben'de de var olacaktır.[108]

Burada *korku* ve *kaygı* arasındaki farka da değinmekte yarar vardır. İnsanlar korkuları aracılığıyla olduğu kadar kaygıları aracılığıyla da kontrol edilip, denetim altına alınır. Korku, 'gerçek bir nesne karşısında ortaya çıkar. [Kaygının c.g] tanımlayıcı özelliği ise, bitmek bilmez bir beklenti duygusu yaratsa da nesnesinin olmamasıdır'.[109] Phillips’e göre kaygı, korkunç bir kuşkuculuk, meşum beklentilerle dolu bir bilinmezliktir. Korkunun nesnesi, kaygının ise ele geçirilmez bir mekânı vardır.[110]

---

105 **A.e**
106 Aziz Nesin, "Korkudan Korkmak," Dieter Duhm, **Kapitalizmde Korku,** Çev. Sargut Şölçün, 1.bs., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2009, s.20
107 Duhm, **a.g.e,** s.58
108 **A.e**, s.57
109 Adam Phillips, **Dehşetler ve Uzmanlar,** Çev.Tuna Erdem, 2.bs., Metis Yayınları, 2014, s.83
110 **A.e**

Kişinin kendi kendine toplumsal normlara uyması sosyal kontrolün sonucudur. Sosyal kontrol bazı yazarlarca formel veya informel süreçler olarak iki başlık altında incelenmektedir. Formel kurallarına örnek olarak hukuk kurallarını verebiliriz. Bunlar daha çok iktidar sistemlerinin açıkça destek verdiği ve aykırılığı durumunda zor kullanma yetkisini devreye soktuğu kurallardır. İnformel sosyal kontrol mekanizmaları, daha çok, korku, sadakat, şükran, hürmet, saygı, suçluluk, borçluluk (hatır, minnet), rezil olma ve utanç gibi duyguların veya duygusal bir bileşeni olan değerlerin sosyal süreçler içinde üretimini sağlamaya yöneliktir.[111] Bazı duyguların kontrol mekanizması olarak işlev üstlenmesinin nedeni, toplumun onlarısız kendini yeniden üretemeyeceği inancına dayanır, gücünü bu inançtan alır. Bu açıdan bakılığında duyguların toplumsallık koşullarında şekillendiği ama aynı zamanda insan kalabalıklarının toplum niteliği kazanmasında rol üstlendikleri ileri sürülebilir.

Duygular sosyal sistem içinde bir işlev görür ya da sosyal bir işlevi olan davranışlarla koşutluk gösterir.[112]Böylece, toplumsal sorunlar değiştikçe, duyguların da değişeceği varsayılmaktadır. Duygular hem bireysel düzeyde hem de sosyal ilişkilerde bir "ödül" veya "ceza" işlevi görebilir.[113]

Duygusal yaptırımlar olarak, “özellikle utançla, bazı tekilsel sorumluluklardan kaynaklanan suçluluk ve korku ön plana çıkmaktadır. Dolaylı ya da açık sosyal dışlanma ve damgalanma, utanç üretimine yönelik önemli sosyal mekanizmaları oluşturur.”[114] Utanç bir informel sosyal kontrol aracı olarak daha çok informel yüz yüze ilişkilerin veya etkileşimlerin mantığına uygundur.[115] İnformel sosyal kontrol, daha çok, belirli duyguların sosyal mekanizmalarla veya kişilerarası süreçler içinde üretimine yönelmektedir.[116]

Peki, ama başkalarının utanmasını sağlamak kişiye, ‘disiplin’ kavramından ifadesini bulun sürekli denetim gücünü nasıl verir? Bunu anlamak için, Batı toplumlarında günlük hayatta bir disiplin aracı olarak şiddetin rolü azalırken utancın rolünün nasıl arttığını anlamak[117] gerekir. Kaynaklarını düzene koyan, bu nedenle

---

[111] Önderman, **a.g.e**, s.43
[112] **A.e**
[113] **A.e**
[114] **A.e,** s.47
[115] **A.e,** s.48
[116] **A.e,** s.49
[117] Sennett, **Otorie,** s.111

kendine hâkim olan özerk kişi, diğerlerinin kendilerinden utanmasına yol açarak onları disiplin altına alabilir.[118] Norbert Elias, modern toplumda bedensel şiddet azalırken utanma duygusunun gittikçe insanların toplumsal normlara uymada daha önemli bir işlev üstlendiğini ileri sürererek, gerek güçlü rasyonelleşme dalgasının gerekse özellikle 16. yüzyıldan itibaren Batı insanlarının habitusunda gittikçe daha fazla hissedilir hale gelen utanma ve mahcubiyet dalgasının hiç de hafif olmaya ilerleyişinin, ikisi de aynı ruhsal dönüşümün çeşitli yönleri olduğunu belirtir.[119]

Suçluluk ekseni	**Utanç ekseni**
Kurallar veya tabuların ihlaliyle ilişkili farklı davranışlarla bağlantılıdır.	Bireysel kimliğin genel dokusuyla bağlantılıdır.
Özerkliğin bastırmalarla başa çıkılarak geliştirildiği birikimli süreçleri içerir.	Bireysel-kimlik anlatısının- zorunlu olarak birikimli bir biçimde ilerleyemeyen- doğasını kavramayı içerir.
Yanlış davranış biçimleri veya ihlallerin açığa çıkarılması.	Bireysel-kimlik anlatısının tehdit ve gizli özellikleri ortaya çıkarılması.
Bedenle ilişkili "uygun davranış" kurallarının ihlaliyle bağlantılıdır.	Bedenle bireysel-kimlik mekanizmasıyla ilişki içinde bağlantılıdır.
Sayılan ve sevilen diğerine layık olunmadığı duygusu yol açar.	Sayılan ve sevilen diğerine yanlış yapıldığı duygusuna yol açar.
İhanet ve sadakatsizliğin olmamasına dayalı güven.	Kendini sergilemenin çıplak yakalanma yönünde kaygılara yol açmadığı, "başkası tarafından bilindiği"ne güven
Suçluluk duygusunu yenmek ahlaki doğruluk duygusuna yol açar.	Utanç duygusunu yenmek güvenli bir bireysel kimlik duygusuna yol açar.

Tablo IX: Suçluluk ve Utanç Ekseni[120]

Elias'a göre utanma hissi tekil insanın içinde otomatik ve alışkanlığa dayalı olarak kendini yeniden üreten özgül bir heyecan, bir tür korkudur. Yüzeysel olarak

---

[118] **A.e**, s.110

[119] Bkz.Norbert Elias**, Uygarlık Süreci,** Çev. Erol Özbek, 7.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.376-377

[120]Anthony Giddens, **Mordernite ve Bireysel-Kimlik,** Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, 3.Basım,2019, s.97

bakıldığında, sosyal alçalmadan duyulan korkudur ya da daha genel söylersek, başkalarının üstünlük taslayan jestlerinden duyulan korkudur.[121]

Sennett, Elias'ın bedensel açıdan olmasa da boyun eğdirici etki bakımından ona aşit olan, utanma duygusu gibi yendi denetim mekanizmalarının geliştirildiğini bize gösterdiğini söyler.[122] Özerk bir kişinin, denetimi altındaki kişilerin utanmasını sağlaması örtük bir denetimdir.[123]

Goffman, "damga" kavramının eski Yunan kültüründe kişinin ahlaki statüsündeki kötüleşmeyi ifade eden bir terim olduğunu, günümüzde ise gözden düşmenin bedensel belirtisinden ziyade gözden düşmenin bizatihi kendisi için kullanıldığını ileri sürer.[124]

Toplum, kişileri kategorize etme araçlarını ve her bir kategorinin mensupları için sıradan ve doğal olduğu düşünülen nitelikler bütününü tesis eder. Diğer bir ifadeyle toplumsal çerçeveler,

> "… (İ)şaret ettikleri toplumsal bağlamlarda karşılaşılması muhtemel kişi kategorilerini sabitler. Verili toplumsal bağlamdaki sosyal ilişki rutinleri, özel bir dikkate veya düşünceye gerek kalmaksızın beklenebilir bir durum olarak karşımıza çıkan ötekilerle alakadar olmamıza müsaade eder. Bir yabancıyla karşılaştığımızda, işaret o an itibariyle, ilk intibalar büyük ihtimalle, bizim karşılaşılan kişinin dâhil olduğunu düşündüğümüz kategorisini ve niteliklerini ve buradan hareketle de "toplumsal kimliğini" peşinen kestirmemize olanak tanır."[125]

Sahip olduğumuz yargı bu kesin kestirmelere dayanır. Bu kestirmeleri normatif beklentilere, makul olduğu düşünülen taleplere dönüştürürüz.[126] Damgalı birey, "kendindeki farklılığın, hâlihazırda insanlar tarafından biliniyor ya da anında insanların dikkatini çekebiliyor olduğunu mu; yoksa kendindeki farklılığı insanların ne bildiğini ne de farklılığın onların hemen dikkatini çekebilir olduğunu mu farz eder? Birinci durumda, gözden düşürülmüş, itibarsızlaştırılmış olan, ikinci durumdaysa gözden düşürülmesi, itibarsızlaştırılması ihtimal dâhilinde olan söz konusudur." [127]

Goffman, birbirinden oldukça farklı üç damga türünden bahseder:

---

[121] Elias, **Uygarlık...,** s.377
[122] Bkz.Sennett, **Otorie,** s.112
[123] **A.e**
[124] Karş. **A.e**, s.27
[125] **A.e**
[126] **A.e,** s.28
[127] **A.e**, s.30-31

> “Öncelikle (1) bedenin korkunçlukları-muhtelif fiziksel deformasyonları-gelir. Sonra (2) zayıf irade, baskıya müstahak ya da doğal olmayan tutkular, sapkın ve kötü inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozuklukları gelir; bunlar örneğin ruh bozukluğu, hapis yatmak, bağımlılık, alkolizm, eşcinsellik, işsizlik, intihara girişim ve radikal siyasi davranışlar gibi bilindik bir listeden çıkar. Son olarak (3) ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar vardır; bunlar soy bağıyla aktarılabilir ve eşit biçimde bir ailenin tüm mensuplarına bulaşabilir.”[128]

Korku halkı kontrol eden bir duyguya dönüşmüştür ve artık çok sayıda sosyal bilimci, bugünün toplumunu en iyi "korku kültürü" tarif edebileceğini iddia etmektedir. Korku dünyayı değerlendirdiğimiz kültürel olarak belirlenmiş bir büyüteç haline gelmiştir.[129]

Musahiplik bağıyla birbirine bağlanan ve zincirleme bir denetim mekanizması yaratarak toplumsal kontrolü sağlayan Alevi topluluklarında, suç oranı görece olarak düşüktür. Ancak, en barışçıl toplumlarda bile “düzen bozucu” davranışlar görülür, bundan muaf olmayan Alevi toplulukları da kendi yargı sistemini oluşturmuştur. Bu yargılamalar sonucunda suçlu görülenlere hangi cezanın verileceğine dair, bütün toplulukları bağlayan ve bütün suçlar bakımından cezaları düzenleyen bir yazılı kaynak yoktur. Önceki bölümde izah edildiği üzere, kimi yazılı eserlerde sınırlı sayıda suç için kimi yaptırımlar öngörülmüş ise de büyük oranda bu konuda karar vermeyi toplulukların kendi inisiyatifine bırakılmıştır. Aksi olsaydı, yani tüm toplulukları bağlayan, dört başı mamur bir ceza yasasından bahsetseydik, bu yargıyı “halk mahkemeleri” sıfatıyla ele alamazdık. Böyle olmakla birlikte, uygulamalara bakıp cezaları çeşitli başlıklar altında tasnif etme imkânına sahibiz.

Modern ceza yasalarında cezalar çeşitli tasniflere tabi tutulsa da en bilineni cezanın yöneldikleri değerlere göre ayrıma tabi tutmaktır. “Cezalar çeşitli değerlere yönelik olabilir. *Özgürlük*, *yaşam, malvarlığı*, *şeref* bu değerler arasında sayılabilir (vurgular eklendi).”[130] Özgürlüğe yönelik cezaya hapis, malvarlığına yönelik cezaya para cezalarını, şerefe yönelik ceza için “mahkûmiyet hükmünün yayınlanması”[131] gibi artık çağdaş hukuk sistemlerinde yer almayan yaptırımları örnek olarak sayabiliriz.

---

128 **A.e**, s.31
129 Lars Fr. H. Svendsen, **Korkunun Felsefesi**, Çev.Murat Erşen, 3.bs., İstanbul, Redingot Yayınları, 2017, s16
130 Centel, Zafer ve Çakmut, **a.g.e**, s.557
131 **A.e**

(a)-Kişi Özgürlüğüne Yönelik Cezalar

İsmail Metin, *Alevilerde Halk Mahkemeleri* başlıklı eserinde, hapis cezalarından bahsetse de başka hiçbir kaynakta özgürlüğe yönelik bir cezaya rastlamadım. Bu yüzden, Metin'in aktardıklarının, seyrek olarak, sınırlı toplulukların uygulamalarına ait istisnalar olduğunu düşünüyorum. Buna göre, boş bir eve hapsedilme [kapatma c.g], akşamdan sabaha kadar hapsedilme [kapatma c.g] ve yargılama yapıldığı sırada hapsedilme [tutuklama c.g] olmak üzere üç çeşit hapsedilmeden bahseden Metin, hapsin en fazla üç gün olacağını kaydediyor ancak herhangi bir kaynak göstermiyor.[132] Ancak bu tür bir cezayı vermeyi engelleyecek bir kural da yoktur. Bu yönde bir karar almak tamamen topluluğun inisiyatifindedir. Böylece, muhtemeldir ki, kimi hafif suçlarda, sembolik olarak suçlanan kişiyi boş bir odaya ya da ahıra kapatmak şeklindedir, ki bu ancak kişinin gönüllü olması durumunda mümkündür. Zira gönüllü olmaması durumunda bu cezayı uygulamak için zor kullanma yetkisini haiz bir kolluk gücü mevcut değildir. Ama görüştüğüm kaynakların verdiği bilgileri ve yazılı kaynakları esas alarak, ilkesel olarak bu yönde bir yaptırımın öngörülmediğini söyleyebilirim.

(b)-Maddi Cezalar (Malvarlığı Cezaları)

Alevi toplulukları hukukunda maddi cezaların en sıkılıkla uygulanan cezalar olduğunu görüyoruz. Bunlar genellikle para cezası ve kurban kesme cezası olarak uygulanmaktadır. Para cezaları da değişik amaçlarla alınmaktadır. Kimi zaman bir öğrenciye, ya da fakire yardım etmek şeklinde, kimi zaman Cemevi'nin bir ihtiyacını karşılamak şeklinde olabiliyor. Eski uygulamalarda, para cezaları, "pir hakkı, halife hakkı" şeklinde de alınabiliyordu. Burada alınan para cezaları, büyük çoğunlukla topluluğun ortak çıkarına sarf edilmektedir. Dedeye, ya da rehbere teslim edilen paralar, gerektiğinde ihtiyacı olanlar için harcanmaktadır. Örneğin, Şahhüseyinoğlu'nun yayınladığı ahitnamenin (Burç 2)'de düzenlenen suçları işleyenler hakkında, başka cezaların yanı sıra 13 akça halife, 20 akçe pir hakkı olmak

[132] İsmail Metin, **Alevilerde Halk Mahkemeleri**, **I.C**., 2.bs., Alev Yayınları, 1994, s.128

üzer para cezası öngörülmektedir.

Velibaba Sultan Ocağı Ahitnamesi (1969) birinci maddesinde, zina edenlere beş sene düşkünlük cezasının yanı sıra yüz lira da para cezası öngörülmektedir. Ahitnamenin üçüncü maddesinde hırsızlık suçunu işleyenler derecesine göre, mallın bedelini ve ayrıca malın ederinin dörtte biri oranında da para cezası ödemesi öngörülüyor.

Yine Menâkıb-ı Şeyh Safi'de Birinci sünnetten düşene, yani dilinden tevhîd eksik olana, diğer bazı yaptırımlar yanında, "üç akçe tercüman ve üç akçe Halîfe hakkı, Üstâd hakkı alasın"[133] denilmektedir. Farzlardan birincisinden düşerse, yani sır söylerse, beş akça tercûman, beş akça halîfe hakkı, beş akça Üstâd hakkı alınsın"[134] denilmekte. Buradaki "tercûman" bazen kurban[135] anlamında, bazen de para cezası anlamında kullanılmaktadır

(c)-Şerefe Yönelik Cezalar

Şerefe yönelik cezaların ise, en önemlisi düşkünlük cezasıdır ki, Alevi toplulukları ceza sisteminin temel kavramıdır. Bu yüzden düşkünlük kurumunu ayrı bir başlık altında ele almayı daha uygun buluyorum. Bunun dışında yerel düzeyde birçok uygulamada rencide edeci değişik cezalar uygulanmıştır. Bazı fiiler için uygulanan 'dağlama' cezası bunlardan biridir. Bu genellikle 'dil ile işlenen cezalar' da dilin sembolik olarak dağlanmasında kendini göstermiştir. Dağlanma bir cezalandırma yöntemi olarak tarihte çok sık kullanılan bir ceza türüdür. Bu cezalar bir zamanlar birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi İngiltere'de de yaygın olarak uygulanmıştır:

> "Kullanılan demirlerde suçun niteliğine göre çeşitli işaretler ve harfler bulunurdu. Kızgın demir genellikle sol avuç içine bastırılırdı. Dolandırıcılar ve serseriler (R) harfiyle damgalanırdı; hırsızlara (T); katillere (M)* damgası vurulurdu… Yalancı tanıklığın cezasının bir kısmı alnı P** harfiyle dağlamaktı.[136] Fransa'da bütün hafif suçların cezası *fleur-de-lis**** ile damgalamaktır. Bu cezalandırma biçimi Rusya'da onbeşinci, onaltıncı,

---

133 Noyan, **a.g.e**, s.189

134 **A.e**

135 Görüldüğü üzere, kurban Alevi-Bektaşi kültüründe ve hukukunda sıkça ismi geçen, önemli bir kavramdır. Bu nedenle bu kavramı bu bölümde ama ayrı bir başlık altında ele almayı uygun buluyorum. Şimdilik şu kadarını belirteyim ki, kurban, maddi cezalardan birisidir.

136 George Ryles Scott, **İşkencenin Tarihi,** Çev.Hamide Koyukan,1.bs., Ankara, Dost Kitabevi, 2001, s.175

onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda yaygın biçimde uygulandı."[137]

Alevi kültüründe bu yaygınlıkta olmamak ve sembolik olmakla birlikte bu cezanın uygulandığını görüyoruz. Şahhüseyinoğlu'nun aktardığı belgede (*1.Burç*) maddesi altında düzenlenen suçlar için öngörülen diğer cezaların yanı sıra, "Hafif demirle dili dağlanır,"[138] denilmektedir. İsmail Metin de "Ayaklarına sıcak demir bastırma,"[139] uygulamasından bahsetmektedir.

Bu uygulamaya dönük bir örnek Malatya / Arapgir kazasındaki bir köyde, yıllar önce yapılan bir Görgü Cemi sırasında yaşanmıştır. Tören sırasında postta oturan mürşit, toplulukta dargın, küskün, şikâyetçi olup olmadığını sorar. Topluluktan biri dara durup, bir şikâyeti olduğunu bildirir ve oğlunun kendi sözünü dinlemediğini, kendisine hakaret ettiğini hatta kendisini dövmeye dahi kalktığını ifade eder. Bunun üzerine gözcü gidip çocuğu getirir. Babasının anlattıkları mürşit tarafından çocuğa iletilir ve doğru olup olmadığı sorulur. Çocuk kabahatini itiraf eder. Bunun üzerine olay tartışılır ve mürşit, çocuğunun dilinin dağlanmasına karar verir. Orada yanan ocakta bir demir ısıtılır ve akkor haline gelen demir ocaktan alınır, çocuk meydanda diz çöktürülür. Mürşidin kararından ciddi olduğu anlaşılınca, arka sıralarda oturan bir yaşlı kadın başındaki poşuyu çıkarıp meydana atar. Töreye göre bir kadın başörtüsünü meydana atarsa bu sembolik hareketten sonra çatışmalar ve tartışmaların sona ermesi gerekir. Mürşit bunun üzerine cezayı uygulamaktan vazgeçer. Bunun yerine gencin cezası boynuna bir el değirmeni taşı asılı olduğu halde bir saat kadar ayakta durma cezasına çevrilir.[140]

Bu olay bir yandan töre ile inanç sisteminin bir arada işlemesine iyi bir örnek teşkil ederken, diğer yandan verilen kararlarda topluluğun rızasının da önemini vurgulamak bakımından ilginç veriler sunmaktadır. Ayrıca, aynı örnekte, başka bir rencide edici ceza yöntemine rastlıyoruz ki, bu da suçlu görülen kişinin boynuna bir ağırlık asıp, belli bir süre ayakta bekletmektir. Bu yöndeki bir yaptırım

---

[137] **A.e**, s.176

**Rogues*: Dolandırıcı; *Thief*: Hırsız; *Manslaughter*: Katil

***Perjury*: Yalancı tanıklık

*** Beyaz bir zambak türü. Fransız kraliyet armasında da kullanılmıştır.

[138] Şahhüseyinoğlu, **a.g.e,** s.150

[139] Metin, **a.g.e,** s.129

[140] Kaynak kişi, Pir Sultan Abdal Abdal Kültür Derneği, Pendik Cemevi dedesi Bektaş Özcan

Şahhüseyinoğlu'nun yayınladığı metinde de rastlıyoruz. Bu metinde (2.Burç) başlığı altında ifade edilen suçlar için şu ceza öngörülmekte: "Pir ve cemaat huzurunda suçlu, merkep gibi üç defa bağırır. Sonra cemaat huzurunda 4 hokka (5132 gram) bir ağırlık boynuna asılarak 20 dakika bekletilir. 17 sopa vurulur. Kızgın demirle el ve ayakları dağlanır. 13 akça halife, 20 akçe pir hakkı olmak üzere bara cezası alınır. Bir kurban görgüye ve cemaate alınır."[141] Burada dağlamanın yanı sıra, "merkep gibi bağırma" cezalarının da öngörüldüğü anlaşılıyor.

Bu tür cezalara ilişkin görüşüne başvurduğum Üryan Hızır Ocağı Pirlerinden Ali Büyükşahin, bu tür iddiaları tamamen reddetmiştir. Büyükşahin, bu tür uygulamaları ne babasının döneminde ne de kendi döneminde uygulamadığını, bu tür bir uygulamanın insan onurunu yücelten Alevi felsefesiyle de tamamen zıt olduğunu, insan onurunu inciten herhangi bir uygulamanın Alevilikçe kabul görmeyeceğini beyan etmiştir. Bundan da anlaşılacağı üzere, aynı bölgede dahi bu uygulamalar konusunda bir yaygınlık yoktur. Başka bazı örnekleri Metin'in çalışmasından aktarırsak:[142]

- Karda omuzlarında asılı bakraçlarla yalın ayak belirli bir yere su getirip götürme
- Omuzlarında el taşı ile görgüde birkaç saat ayakta bekleme
- Ayakları yalınayak bırakılarak serilen közün üzerinde yürütme
- Görgüde yalınayak ayakta bekletilme
- Görgüde kapının ağzında yalnız bekletilme

(d)-Düşkünlük

Düşkünlük kurumu, Alevi-Bektaşi topluluklarının hukuksal düzenidir. Değerler sistemi, normların korunması için gerekli olan yaptırımları belirtir ve bu yaptırımların uygulanışını düzenler.[143] Düşkünlük, Alevi toplumunda suç işleme yüzünden toplum

[141] Şahhüseyinoğlu, **a.g.e,** s.151
[142] Metin, **a.g.e**, s.128-129
[143] Bal, **a.g.e,** s.97

dışı bırakılma olayıdır.[144] Alevi topluluklarının bir toplumsal sözleşmeyle kurulduklarını yeri geldikçe ifade edildi. Alevilikte toplumsal sözleşme, musahiplik ritüeli sırasında söz verilerek, yola ikrar verilerek sağlanır. Bir Alevinin bu söze bağlı kalması inancın olmazsa olmaz kuralıdır. Alevi inancına sahip topluluklar varlığını ve birliğini bu bağ sayesinde korurlar. Bu bağ sayesinde, kişi öz disipline tabi olur, inancın kişinin hareketlerine yön veren gücü sembolik bir iktidar sistemi olarak kişinin benliğine yerleşir. Zamana ve mekâna bağlı olmayan bir ibadet anlayışına sahip olan Alevilik, varlığını bugüne kadar bu usullerle sürdürebilmiştir. 'Resmiyet'le sürekli sorunlar yaşayan bir topluluğun, varlığını 'büyük toplum'a karşı korumasının başka bir yolu da yoktur. Takip eden bölümde üzerinde daha detaylı şekilde duracağımız üzere, her Alevi belirli aralıklarla Görgü Cemi'nde 'görülmek,' sorguya çekilmek zorundadır. Bu, "görgüden geçen" kişinin bir yılın hesabını vermesi, yolun kurallarına uyup uymadığının, toplumsal sözleşmeye bağlı kalıp kalmadığının toplulukça denetlenmesi, sorgulanması anlamına gelir. Alevi topluluğunun tam üyesi olmak için ikrar vermek şartsa ve kişi bunu yerine getirerek topluluğun bir üyesi oluyorsa bu anlaşmaya uymak her bireyin de sorumluluğunu gerektirir. Gerçekten de burada yola kişi kendi isteğiyle girdiği için anlaşmanın iradesi ile bir tarafını oluşturur.[145]

Bu kurumu, klasik suç/ceza denkleminde ele alıp konuyu bu kavramlara sıkıştırmak, kurumu açıklama çabalarını salt bir yargılama faaliyetine indirgeyerek, diğer yönlerini eksik bırakmak veya konunun yargısal yönünü göz ardı ederek meseleyi sadece teoloji ya da felsefenin kavramlarına sıkıştırmak, Alevi kültürüne ait değer sistemini anlamak açısından indirgemeci yaklaşımlardır. Bu nedenle, düşkünlük kurumunu anlamak için öncelikle, Alevi topluluğunun eşitlikçi yapısını, 'basit' ya da 'ilkel' topluluklar kavramı üzerinden irdelemek, bunu yaparken de Alevi öğretisini konunun sınırları içinde kalmak koşuluyla felsefi bir bakış açısıyla yeniden çerçevelemek gerekir.

Alevi öğretisi bir *Varlık* felsefesinden çok bir *Oluş* felsefesine dayanır. Buna göre, her şey kesintisiz bir oluş içinde belirir ve değişir. Bütün şeyler bir ortak özün görünümünden başka bir şey değildir. *Özün bir olması*nın doğal bir sonucu inanlar arasında bir niteliksel eşitsizliğin yokluğu ve ortak bir özden gelmesi bakımından her

---

[144] Bozkurt, **Aleviliğin…,** s.114
[145] Yıldırım, **a.g.e**, s13

bireyin birbirine eşit olduğudur. Bireyler arasında, sahip oldukları ortak öz dolayısı ile bir hiyerarşi yoktur.

Alevi topluluğunun bu eşitlikçi yapısının altında yatan nedeni nasıl açıklayabiliriz? Bunu, Alevi topluluğunun tarih boyunca *devlet* ile kendi arasına koyduğu mesafeye ve bu mesafeyi koruma çabasına bakarak anlayabiliriz. Gerçekten de tarihsel olgulara bakıldığında, Alevi toplulukların devletle arasının hiçbir dönemde iyi olmadığı kolayca ileri sürülebilir. Alevilik kendi varlığının kökenini insanların denetimi dışındaki bir "öteki yapıya" yansıtarak, sosyal yapıya dair tüm alanları insanın denetleme imkanının dışına taşımış, bu sayede birilerinin toplum üzerinde yönetme hakkında bulunmasını engellemiş ve eşitlikçi yapısını bu sayede kurmuştur:

> "Her toplumda, toplumun kendisiyle arasına koyduğu bir mesafe, o olmaksızın toplumun da var olamayacağı sosyal doku içindeki bir içsel kopuş vardır. Toplumu oluşturan temel yapı unsuru, kendi kedisiyle yarattığı kopuştur. Din, bu kopuşun hem bir ifadesidir hem de bu kopuşu *yansızlaştıran* bir unsurdur. Din, temelini bu kopuştan bulur. Eğer dini düşünce var olabilmişse, bu, sosyal alanla anlam odağı arasında potansiyel bir ayrımın olması sayesindedir (vurgu eklendi)."[146]

Alevi öğretisi temel bir kavram geliştirerek, bu eşitlikçi yapı konusunda direnmiş, aynı zamanda dünyevi bir hukuk sistemi kurabilmiştir. Bu kavram *Güruh-u Naci* yani "kurtarılmış halk" olarak ifade edilir. Buna paralel olarak, Alevi topluluklarında merkez işlevi üstlenen ve insanları düzenli bir ibadete tabi kılıp, her anlarını denetleyen ibadethaneler bulunmaz. Zira kurtarılmış, muaf tutulmuş olduğuna inanan bir halkın, her an denetlenmesine, düzenli bir ibadet aracılığıyla tanrısal otoriteye her an hesap vermesine de gerek yoktur. Bir kez kurtarılmış, muaf tutulmuş olmak, o topluluktaki bireyleri eşit hale getirir ve bu toplulukta artık kimse toplumu yönetme ayrıcalığında bulunamaz.

İnsanların bir toplum halinde yaşaması olgusuna baktığımızda, eşitliği ancak yönetme yetkisi anlamındaki siyasi erki bir 'ötekine' yüklemekle elde ettiğini görürüz. Bu, bireysel özerkliği pahasına, toplumun nedensel kaynaklarına yabancılaşması, toplum olarak var olmasının anlamını ve meşruluğunu bir 'ötekiye' borçlanmak anlamına gelir. Ancak olgular âlemiyle, öteki âlem arasındaki ayrım insanın doğa karşısındaki güçsüzlüğüyle sınırlı kalmaz, insanın 'iktidarsızlığı' kültürel düzeyi de

---

[146]Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset," Çev.Ozan Erözden, **Devlet Kuramı,** Der. Cemal Bali Akal, 5.bs., Ankara, Dost Kitabevi, 2018, s.47

içine alacak şekilde genişler. Gauchet bunu şu şekilde izah eder:

> "Din olgusunu yaratan düşünce sistemi içinde, denetlenemez olgular âlemiyle denetlenebilir olgular âlemi arasında bir ayrım oluşturulmamakta, tersine, tüm olguların insanın denetiminde uzaklaştığı yönünde *sistematik ve tutarlı bir düşünsel yapı oluşturulmaktadır*… Ne toplumların varlık nedenlerinden ne de tabiatı harekete geçiren güçlerden herhangi birisi üzerinde insanın hâkimiyeti vardır. Teslimiyet, iktidarsızlık-dışarıda hiçbir şey bırakmayacak şekilde- *kayıtsız şartsızdır* (vurgu korundu)."[147]

Bir kez, tüm kategoriler insanın denetimi dışına çıkarılınca, insana denetleyebileceği bir alan, deyim yerindeyse insan iktidarının yeşerebileceği bir iklim, de kalmamaktadır:

> "Dini söylem, insanların varlık nedenlerini ve köklerini aldıkları başka bir iktidar odağının, görünmez güçlerin görünüre hükmettikleri başka bir mekânın bulunduğunu söyler. Ancak bu mekân, en azından ilkel toplumlarda, öyle bir noktaya yerleştirilmektedir ki, yaşayan insanlar arasından hiçbiri bu mekâna yerleşmeyi, bu mevkii işgal etmeyi hayal bile edememektedir."[148]

Bunun bedeli, kişisel özerklikten vazgeçmektir. Bir insan, kendisini diğerleriyle eşit gördüğü sürece, yönetme ayrıcalığını kendinde görmeyeceği gibi, böyle bir talebe de boyun eğmeyecektir:

> "Ancak, dini söylem insanlarca gerçekleştirilen bu değişim hakkında ne bir şey bilmek ne de bir şey duymak ister… Bu değişimi kesin bir biçimde yadsır ve insanların soysal düzen üzerindeki dönüştürücü müdahalelerinin tüm izlerini siler. *Üzerinde yaşadığımız dünyayı ve dünyanın üzerindeki yaşama biçimlerimizi yaratan, kararlaştıran ve değerlendiren atalardır, ahir zaman kahramanlarıdır, tanrılardır; asla bizler gibi insanlar değil*… İşte genel yadsımadan, ilkel dini düşüncenin temelini oluşturan ötekine yönelmiş inançtan kastettiğim budur (vurgu eklendi)." [149]

Basit toplumlarda, ya da devletsiz toplumlarda, insanların toplum olarak var olmalarını sağlayan fikri çerçeve, kaynağını toplumun dışında bulur. Bunun nedeni, topluluğun üyelerinden birinin ya da bir grubun, "kolektif alanın meşruluğu konusunda, kuruluştan -yani siyasi iktidarın kullanılmaya başlamasından- bu yana herhangi bir söz söylemesini,"[150] engellemektir. İnsanların kendi sosyal örgütlenmelerini kendilerinin ya da kendi gibi insanların bir eseri gibi görmeyi

---

[147] **A.e,** s.44-45
[148] **A.e,** s.47
[149] **A.e,** s.45
[150] **A.e,** s.47

yasaklayarak, “kendi anlamına kökten bir biçimde yabancılaşmayı kabul eden toplum, böylece, insanın insana yabancılaşmasından kendisini sakınmaktadır. *Herkes, eşit bir biçimde ataların arzusuna ve tanrıların emirlerine boyun eğdiği sürece inan insana buyurmaz* (Vurgu eklendi).”[151]

Basit toplumlarda da toplumun yapısına hükmeden bir iktidar yapısı vardır, ancak bu siyasi yapı insanlar için değildir. Bir insanın kendisini diğer insanlardan farklılaştırması anlamında bir siyasi bölünmüşlük mümkün değildir. İnsanlara hükmeden, onlarla Ötekiler, yani tüm varlık biçimlerini borçlu oldukları görünmez âlemin varlıkları arasındaki ayrımdır.[152]

İşte Alevi hukukunda “suç” kavramı bu eşitliği bozan davranışların karşılığı için kullanılır. Eşitliği bozma girişimi olarak anlaşılan her eylemin arkasında, egosuna, benliğine yenik düşen bireyi görürüz. Oysa eşitlikçi bir toplum olabilmenin bedeli, kişisel özerkliği, benliği dışarıda bırakmaktı. Kişi Hakk’a kapanarak, kendi olmaktan kurtulmakta ve Hakk’a katılmaktadır. Ama bunu başarabilmek için, kendi benliğini öne çıkaran üç şey üzerinde hâkim olmak zorundadır. Bunlar hırs ve tamah, nefs ve dildir.[153]

Bunu o ünlü aforizmayla özetlersek, kişi toplumun eşitliği için, “eline, beline, diline” hükmetmek zorundadır. İktidarını toplum üstünde değil, kendi benliği üzerine kurmalıdır. “Benlik Alevi düşüncesinde şeytanlıktır. Sıradan bir muhabbette bile, ‘Ben, ben’ diyenler yadırganır. Kendini bilen birisi, ağzından kaçırır da ‘Ben’ derse, ardında ‘Benliğe lanet’ diyerek pişmanlığını dile getirip özür diler.”[154]

İşte, kendi benliğine yenik düşüp de toplumun eşitlikçi yapısına uymayanların tutumu topluluk tarafından düzenli aralıklarla gözden geçirilir. Bu süreç, bir yargı faaliyeti şeklinde tezahür eder. Eğer bu yargılama sonucunda topluluk, kişinin toplumsal sözleşmeye uymadığını, söz ve eylemleriyle toplumun ahengini ve birliğini bozduğuna kanaat getirirse, kişi ile bir arada olmaya dair toplumsal sözleşmesini askıya alabilir ya da tamamen feshedebilir. Süreli ya da süresiz düşkünlüğün anlamı budur. Ancak bunun ayrıntılarına girmeden önce, bu kurumun Hıristiyanlık ve

---

151 **A.e**, s.51
152 **A.e,** s.48
153 Yalçınkaya, **a.g.e,** s.88
154 **A.e**, s.89

Yahudilikteki aforoz sistemiyle olan benzerliğine değinmek istiyorum.

İslam Ansiklopedisinde şunlar aktarılıyor:

> "Latince'si *excommunicatio* olan *aforoz* Türkçe'ye, Yunanca "dışarıda bırakma, dışarı çıkarma, kovma" mânalarına gelen *aphorozein* sözünden geçmiştir. Topluluğun, kendisine karşı olanlarla ilgili bir savunma vasıtası olan "cemaatten çıkarma" cezasına bütün eski dünya kavimlerinde rastlanmaktadır." [155]

Emine Meydan, aforoz cezasına benzer uygulamaların bir özetini yapmıştır:

> "İlkel Sami halklar arasında, insanlara yasak konulduğunda ve onlarla iletişim kurmada birtakım kısıtlamalar getirildiğinde, bu yasakların ihlalinin doğaüstü tehlikelere sebep olduğu düşünülmüştür. Yunanlılar arasında… bu ceza, kan dökmekten suçlu bulunan kişilere verilirdi. Romalılar'daki "Korkunç lanet" (diris devotio) ise, Hıristiyanlıktaki aforoza bir nebze de olsa benzeyen bir ceza idi."[156]

"Din dışına çıkarılma, lanetleme" anlamını da kapsayan aforoz, Yahudiliğin ortaya attığı bir cezalandırma biçimidir. Yahudiler arasında, biri büyük ve biri küçük olmak üzere iki tür aforozun uygulandığını öne sürülmüştür.[157] Tevrat'a göre büyük günahlara uygulanan bir lanetleme ve topluk dışına çıkarma işlemini dile getirir.

Hıristiyanlık bu uygulamayı devam ettirmiş, kilise, bu yaptırımla, "bir topluma ait olma ayrıcalığı ile o toplumun sağladığı faydalar ve avantajları kısıtlama" [158] hakkını kendinde görmüştür.

Aforoz cezasının Kilise tarafından uygulanabilmesi için ön şart kişinin vaftiz edilmiş olmasıdır. Çünkü kişi ancak vaftiz yoluyla Kilise'nin yargı yetkisine tabi olabilir.[159] Alevilik öğretisinde de bir kimsenin Alevi yargısına dâhil olabilmesi için ilk şart, musahip tutması ve yola ikrar vermesidir. Alevi toplulukları hukukunda kimi ağır fiillerde verilen sürekli düşkünlük cezasıyla kişi Alevi toplumundan dışlanır ve Alevi kimliğini de kaybeder. Diğer taraftan Hıristyan dininde "aforoz edilen kişi Hristiyan olarak kalmaya devam eder. Vaftiz özelliği silinmez ve aforoz bunu ortadan

---

[155] "Aforoz," **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** (Çevrimiçi), https://islamansiklopedisi.org.tr/aforoz, 1 Mart 2021

[156] Emine Meydan, **"Hıristiyan Kilise Otoritesinde Aforoz"** Bursa, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, s.55, (çevrimiçi), http://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/15129/3/Emine%20Meydan.pdf, 1 Mart 2021

[157] **A.e,** s.56

[158] Meydan, **a.g.e**, s.42

[159] **A.e,** s.44

kaldıramaz."[160]

Kilise'nin ilk zamanlarda uyguladığı disiplin ele alınırken yazarlar "genellikle ölüm aforozu ve ıslah edici aforoz olmak üzere iki aforoz türünden bahsetmişlerdir. Fakat buradaki ölümden kasıt hayatın son bulması değil, cezayı alan kişinin canlı olduğu halde ölmüş gibi varsayılacağı anlaşılmalıdır." [161] Bu ayrım Alevilikteki süreli ve süresiz düşkünlük ayrımıyla büyük oranda örtüşüyor. Ayrıca ölüm aforozu ile cezalandırmış kişinin, tüm kiliselere bildirilerek, diğer kiliselerden de kişinin dışlanması, hatta bu uyarıya rağmen kişiyi cemaatine alanların da cezalandırılması, Alevilikteki düşkünlük cezasının sonuçlarıyla yüksek oranda bir uygunluk göstermektedir. Artık hiçbir piskopos veya kilise onu kabul edemez. Bazen bu ceza, topluma hatta aforoz edilen kişiyi kendi özel cemaatlerine kabul eden kişilere de verilmiştir.[162]

Ocak, 644 yılına doğru yazılmış bir Süryanî kroniğine dayanarak, Mâverâünnehir'in İran sınırına yakın tarafında bir kısım Türkler[163] in Hıristiyanlığı kabul ettiğini aktarır. Yine bazı kayıtlara dayanarak Hıristiyanlığın VIII. Yüzyılda Uygurlar arasında da yayıldığını, Alp Kutluk Kağan unvanını alan Tarkan'ın Hıristiyanlığa "ısındığını"[164] ileri sürer. Ayrıca Ocak, Alevi-Bektaşi kültüründeki birçok motifin (Örn; Ölmeden önce göğe çekilmek, suyu kana çevirmek, halka felaket musallat etmek vb.) Kitab-ı Mukaaddes'te geçen olaylarla büyük benzerlik gösterdiğini, "(h)atta menkıbelerden bazılarının âdetâ bu olayların isim ve yer değiştirilerek yapılan birer uyarlaması oluğunu,"[165] belirtir.

Bu belirlemeler, Alevi kültürünün diğer inançlardan etkilendiğine dair bize inandırıcı veriler sunsa da düşkünlük kurum açısından baktığımızda, görünüşte birçok benzerliğe rağmen, Alevilikteki uygulamanın esaslı şekilde farkı bir içeriğe sahip olduğunu görürüz. Bunlardan ilki ve en önemlisi, Alevilikteki düşkünlük kararını dini otoritenin değil, topluluğun vermesidir. Bu özellik, bir yandan Alevi yargısını *laik* bir zemine oturturken, diğer yandan yaptırımı dikey olarak örgütlenmiş bir iktidar

---

160 **A.e**
161 **A.e**, s.50
162 **A.e,** s.50-51
163 Ocak, **Alevi…,** s.98
164 **A.e**, s.99
165 **A.e,** s.253

sisteminin birey üzerindeki egemenliğini gösterme aracı olması yerine, toplumla birey arasındaki sözleşmenin devam edip etmemesinin tartışıldığı bir zemine taşımasıdır. İkinci fark ise, Alevilik öğretisinde kesin olarak düşkün ilan edilen şahsın Alevi kimliğini de sonsuza kadar kaybetmesidir.

Alevi toplulukları hukukunun temeli rızaya dayanır. Topluluğun kişiyle, kişinin diğer bir kişiyle, kişinin kendi benliğiyle kurduğu tüm etkileşimler rızayı gerektirir. *Buyruk*'ta bu ilkenin açıklanmasına *"Rıza Şehri"* başlıklı bir ütopyayla başlanır. Thomas More'un 1516 yılında yazdığı, kurgusal bir adada bulunan Utopia isimli 'ideal' bir kent devletini anlatan, eserinden yarım asırdan biraz fazla bir zaman sonra kaleme *Buyruk*'ta anlatılanların, bir ütopya olarak More'un eserinden aşağı kalır yanı yoktur. Nedense, bu bölümde anlatılanlar üzerinde hakkı verilerek durulmamıştır. Burada tarif edilen şehirde para yoktur, hatta para kullanmak bir nevi suç sayılır ve dünyalılara ait bir kusur olarak görülür. Bağlar, bahçeler kimseye ait değildir. Ancak ihtiyacından fazlasını almak israf sayılır ve bir kabahattir. Gençler her Cuma meydanda buluşurlar ve birbirleriyle flört ederler. Burada anlaşanlar evlenir. Buyruk'taki tüm hikâyeyi aktarmak bu tezin boyutlarını aşar; ancak bu bölüm iyi anlaşılmadan Alevi kültürünün hiçbir kurumunun anlaşılmayacağını iddia ediyorum. Bu bölümde üç çeşit rızadan söz edilir: Kişinin kendisiyle rızası, toplumla rızası ve tarikatla rızası. Kişinin kendisiyle rızası, kişinin, "hiç kimsenin tanıklığı, şikâyeti olmaksızın özü ile yüzleşmesidir. Ve de kendi suçunu kendi gözü ile görmesidir. Yeryüzü bir uğraş alanı, secde ise bir aynadır. Sofu ayna içinde kendini görecektir.[166]İkincisi kişinin toplumla rızasıdır. Bunun için kişinin eline, beline, diline sahip olması gerekir.[167] Üçüncü rıza kişinin tarikatla rızasıdır. Bu yola giren kişi hiçbir zorlama olmadan kendi rızasiyle girmiştir. Bunun ilk adımı musahipliktir. Musahiplik demek, malı mala, canı cana katmak demektir."[168]

Kişi tüm etkileşimlere rızaya dayalı olarak girdiğine göre, bunu elde edememesi durumunda, kendisiyle etkileşime girenlerle yolunun da ayrılabileceğini kabul etmesi gerekir. Topluluğun belirli aralıklarla birey nezdinde sorguladığı bu bağ, çeşitli

[166] **Buyruk,** s.156
[167] **A.e,** s.156-157
[168] **A.e,** s.157

fiillerin müsebbibi olması durumda askıya alınır ya da tamamen koparılır. Ancak bundan önce, fiilin ağırlığına göre, "suçluya, Tevhib (paylama), ihtar (dikkatini çekme, uyarma), bir süre törenlere alınmama, bir geziye çıkarılma (seyahat verme) manevi cezalar verildiği gibi, para cezası, dayak atma hatta daha ileri giden hükümler de"[169] uygulanır. Piri Er'in tasnifiyle izah edersek, telafisi mümkün olan fiilleri işleyenler müşkül, telafisi mümkün olmayan, rızayla giderilmesi olanaksız zararlara neden olan fiilleri işleyenler ise düşkün ilan edilir. Düşkünlük, kaynaklarda *merdût**, *dûr eylemek*** şeklinde de ifade edilmiştir.

Kişiyi 'müşkül' duruma düşüren, telafisi mümkün olan fiillere örnek olarak: kavga etme, küskünlük, dedeye ya da bir büyüğe saygısızlık, sarhoş olup toplumun düzenini bozma… iftira, küfür, sırrı ifşa etme, bir defa mahsus olmak üzere hırsızlık vb."[170] gösterilebilir.

Kişiyi 'düşkün' duruma düşüren fiiller ise, "Zina, tecavüz, mazeretsiz birden fazla evlilik, boşanma, bir defadan fazla yapılan hırsızlık, adam öldürme (Allah'ın evini yıkmak), musahipliği bozma (ikrar kırmak),"[171] örnek gösterilebilir.

Süreli düşkünlükte, sürenin bitiminde kişi bir cem töreninde, çeşitli seremonilerden geçirilip durumu gözden geçirilerek ve en önemlisi toplumun rızalığı alınarak tekrar topluluğa kabul edilebilir. Bu usulün detayları takip eden alt bölümde ele alınacaktır.

Yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu, kapalı toplumlar olan Alevi toplulukların bu özellikleri göz önünde tutulursa, özellikle ulaşımın ve iletişimin zor olduğu zamanlarda bu yaptırımın ne derece etkili olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerek. Tarihteki bazı olaylar, düşkünlük cezasının sık sık intiharlara neden olduğunu bize bildirmektedir. Osman Bayatlı'nın, *Bergamada Alevi Gelini ve İnançları,* başlıklı eserindeki bazı olayları özetleyerek aktarırsak, bu cezanın ne derece etkili olduğunun daha iyi anlaşılacağı düşüncesindeyim.

> "-Bergama'nın Aşağıbey köyünde bir orman bakıcısı ile, bu köye yakın Demirdere köyünden biri sağdıç (kardeş) olurlar. Demirdereli asker olur. Arkadaşı yine gelir, gider. Kemerbaşından gelin gelen güzel Güllü'nün gebe olduğunu duyan köylü kadınla

---

169 Noyan, **a.g.e,** s.187
**Merdut*: Kovulmuş, defedilmiş. ***Dur eylemek*: Uzaklaştırmak, sürgün edilmek.
170 Er, **Yaşayan…,** s.158
171 **A.e**

konuşmaz, ona bir şey vermez. Yalnız görümcesi ekmek verir. Çocuk doğar.
Kocası dönünce durum kendisine anlatılır. Hiç ses çıkarmaz, karısı ile görüşmez. Çünkü ikrar bozulmuştur.
Birkaç gün sonra kadın Madradağ eteğinde çadır kuran ailesinin bulunduğu yaylaya gideceğini söyler. Ve evden çıkar gider.
Ertesi gün, çamlık içinde kadın, belindeki kuşakla ağaca asılmış görülür. Çocuk da ağaç altında kundaklı bulunur."[172]

Yine Bayatlı'nın aktardığı iki "İkrar kırma" olayını, tek yazılı "İkrar kırma" kaydı olduğu için aktarmak istiyorum. Yazarın aktardığı bilgilere göre olaylardan biri 1920'lerde İzmir'in Bergama ilçesinin, *Karaçitlenbik* köyünde meydana gelmiştir. İkrar kırma olarak ifade edilen kavram, kişilerin topluma verdiği yeminden ve yola verdiği ikrardan ve cem ritüeli eşliğinden vazgeçmesi anlamına gelir. Bu törenin nasıl yapıldığını, takip eden altbölümde usul konusunu tartışırken detaylı olarak ele alacağım. Olaylar Karaçitlenbik köyünden 25 yaşlarındaki İbcin İbrahim ile 20 yaşlarındaki karısı Zeliha Çıngıllı'nın ikrardan dönmesiyle ilgilidir.

"Bunlar, "ben ikrardan döndüm, ikrarın altına giremem" diye inkâr etmişlerdir. İkrar alınırken boğazına ip takılmıştır. Bu sefer yine bir ip alır, boğazının altında ipi üç defa çeviri [üç kez düğümler], koparır, ateşe atar.
Sonra, sağ kolunu sol kolunun üstüne koyar. Sol elini, sağ koltuğunun altına sokar. İki kolunu birleştirir, dizlerini üç defa bağlar, çözer. Ayağa kalkar. Sağına soluna döner, silkinir ve "ikrarımı kırdım" der.
Bunun üzerine, bunlarla, köyde kimse konuşmaz, kimse onlara bir şey vermez. Buna dayanamayan aile Ayazmand'a (Altınova)ya göçer. Orada 7 yıl kalmışlardı. Bu sırada 4 fedai çıkar, bunları temizler. Gömeç tarafında bulunan 7 yol ağzına gömerler. Buraya "Hamaz çakılı" denir."[173]

Öbür olay da yine aynı köyde meydana gelmiştir:

"İkrarı kıran kadına şu ceza verilmiştir: Kadın Karaçitlenbik'in batısında bulunan pınarın başına getirmişler; başını dizlerine ve ellerini arkasına-domuz kuşağı-bağlamışlar, kayadan aşağı çaya atmışlar. Bu suretle suda boğulmuştur."[174]
Aynı kaynakta, bir gencin musahiplik töreni sırasında, musahibinin karısına yönelik cinsel isteğinin uyanması ve bunu fark eden gözcünün bildirmesi sonucu yargılanıp düşkünlük cezasını aldığı, buna katlanamayan gencin intihar ettiği[175]; yine başka bir olayda, cem sırasında yanındaki kadına fazla sokulup onu mıncıklayan bir gencin yine gözcü tarafından fark edilmesi sonucu ikisinin de yargılandığı ve düşkün ilan edildiği, adamın kendisini çam ağacına astığı, kadının da kendisini çaya atıp intihar ettiklerini aktarmaktadır.[176]

---

[172] Osman Bayatlı, **Bergama'da Alevî Gelini ve İnançları**, İzmir, 1957, s.23
[173] **A.e**, s.27-28
[174] **A.e**, s.28
[175] **A.e**, s.22
[176] **A.e,** s.24

Alevi toplulukları hukukunda cinayet suçu da süresiz düşkünlüğü gerektiren bir fiildir. Bu konuda Üryan Hızır Ocağına bağlı pirlerden Ali Büyükşahin şu olayları aktardı. Olay Adıyaman ilinin Çelikhan ilçesine bağlı bir köyde yaşanmıştır:

"Köyde birisi, askerde olan birisinin karısını zor kullanarak kaçırıyor. Adam bunu işitince askerden firar edip geliyor. Karısını kaçıranı bulup öldürüyor. Yıllarca cezaevinden yattıktan sonra, çıkıp köye yerleşiyor ve ikinci kez evleniyor. Aradan zaman geçince aileler barıştırılıyor. Bunun üzerine cinayet işleyen şahıs musahibiyle beraber, affedilmesi için dedeye başvuruyor. Ancak dede bu talebi kabul etmiyor. Çünkü Alevilikte, cana kıyanların pozitif yasalara göre cezasını çekse bile bağışlanması olanaksızdır. Bu durumda olanlar ceme alınmadığı gibi, toplum tarafından da dışlanır."

Alevilerde 'yabancı'ya, [yani Sünnilere, c.g] kız verme düşkünlük nedenidir. Bu bazen süresiz düşkünlük, bazen de affedilebilir fiiller arasında sayılmıştır. Bununla ilgili bir olay Pir Ali Büyükşahin tarafından bana aktarıldı. (Olay Adıyam'ın bir köyünde yaşanmıştır.):

"Kendi kültürüne bağlı, her yıl kurban kesip Görgü Cemi'ne katılan biri istemediği halde, kızın ısrarıyla kızını Sünni birine vermek zorunda kalıyor. Adam gelir, durumu dedeye anlatır. Dede bu fiilin karşılığının düşkünlük olduğu söyler. "Ben laf geçiremedim, ikna edemedim, kız beni dinlemedi" dese de dede bu mazeretleri kabul etmez. Adam, eskiden olduğu gibi Görgü Cemi'ne katılıp sorgulanmak istediğini, kurbanını yapmak istediğini söylese de dedeyi ikna edemez. Dede yol erenlerine [topluluğa] danışır ve durumu değerlendirilir. Erenler [topluluk] adamın Düşkün Ocağı'na [Erzincan-Kemaliye'deki Hıdırabdal Ocağı] gitmesine karar verirler. Adam 'bunun çok zahmetli olduğunu, bunu yapamayacağını' söyleyerek itiraz eder. Topluluk kararından dönmez. Adam sonunda "Ben de Sünni olurum, Sünni gibi yaşarım öyleyse," der ve bunun üzerine Sünni gibi yaşar ve tüm ailesini de Sünni gibi yaşayıp ibadet etmeleri için elinden geleni yapar. Birisi, 'sen Sünnilerden daha çok Sünniliğin kurallarını yerine getiriyorsun" şeklinde laf dokundurunca adam, "Evet, istemeyerek Sünni oldum, beni mecbur ettiler," der.

Yine Ali Büyükşahin tarafından aktarılan 'bozgunculuk' suçuna dair bir olay şöyle gelişmiştir:

"Dede gittiği köyde "Görgü"den önce taliplerden küskün, dargın, bilerek ya da bilmeyerek kusur işlemiş olanlar varsa öğrenmek ister. Bunlardan birinde Rehber, 'Bir canın (Aleviler topluluğa ait kimselere bu sıfatla hitap ederler .c.g) bozgunculuk yaparak iki aile arasında düşmanlığa, maddi ve manevi zarara neden olduğunu,' bildirir. Dede hemen toplantı düzenlenmesini ister. Yapılan toplantıya yol erenleriyle [topluluk] birlikte taraflar çağrılır. Bozgunlukla suçlananın sorgusu yapılır. Olay tartışılır. Her iki aile barıştırılır. Suçlanan kişinin "bozgunculuk" suçu sabit görülür. Suçlunun verdiği zarara karşılık olması için para cezasına çarptırılır ama suçlu, "maddi durumum elvermiyor bu cezayı ödemeye, işlediğim fiilden dolayı özür dilerim, beni bağışlayın," der. Dede ve yol erenleri [topluluk] durumu görüşürler ve cezasını, "sırtında ağır bir yükle köyün etrafında on kez dolanma" cezasına dönüştürürler. Suçlu sırtında ağır bir yükle köyün etrafını üç kez dolanır ancak, çok yorulduğu için olduğu yere çöker ve "daha fazla dolanamayacağım beni bağışlayın," der. Ancak topluluk tarafından ödediği bedel yeterli görülmez, verilen

cezasının tamamını çekmesi talep edilir. Suçlu bunun üzerine daha fazla devam etmez ve köyü terk eder. İntikam için Sünni olmaya karar verir ve öyle yaşamaya başlar. Hayatının son günlerinde kendi köylüleriyle görüşür ve o günden sonra çok üzüntü duyduğunu, pişman olduğunu söyler."

Aleviliğin doğaya ve hayvanlara karşı duyarlılığını göstermesi bakımından Malatya'nın Yeşilyurt ilçesine bağlı Haçova köyünde derlediğim bir olayı aktarmak istiyorum. Olay köyde çeşitli görüşmeler yaptığımı, bu arada köy tarihinde düşkünlük cezasına çarptırılan kimse olup olmadığı sorusunu yönelttiğim kişilerce tarafıma aktarılan tek hadise olması Alevi kültürünün "barışçı" yanını ve aynı zamanda hukuk düzeninin yaptırım gücünü bize göstermesi bakımından da önemlidir. Olayı tarafıma aktaranların ortalama yaşları yetmişin üzerindeydi. Tümü de bu olayı babalarından işittiğini söylediğine göre olayın tahminen 1900'lerin başında meydana geldiğini düşünebiliriz:

"Köylülerden birine ait köpek yavrulamıştır. Köpek yavrularını koruma içgüdüsüyle, yanına yaklaşanlara hırlayıp, havlamaktadır. Yavrularını emzirdiği sırada yakınından geçen birine havlayınca, o biri yerden bir taş alıp köpeğe fırlatır. İsabet eden taştan dolayı köpek acı içinde inler. Bunu gören köpeğin sahibi, "Neden yavrularını emziren bir anneyi incittin?" diyerek taş atan köylüsüne sitem eder. "Senin bu suçunu Görgü Cemi'i sırasına bir şikâyet olarak sunacağım," derse de taş atan kişi meseleyi pek ciddiye almaz. Mesele çok basit görüldüğü için, cemden önce Rehber'e de durum iletilmemiştir. Birkaç ay sonra Görgü Cemi yapılacaktır. Görgü Cemi'nde görgüye kalkacaklardan biri de taş atan adamdır. Bu arada, kendi kurbanını yapmış hazırlamıştır. Taş atan kişi, Görgü Cem'inde sırası gelip dara durunca, dede topluluktan bu kişiye ait bir şikayetlerinin olup olmadığını sorar. Köpeğin sahibi söz alır ve durumu izah eder. Kişi, yavrularını emzirmekte olan bir canlıyı, bir anneyi incittiği için suçlu bulunur. Topluluk meseleyi tartışır ve kişinin gidip köpekten rızalık almasına karar verir. Köpek köyün yaklaşık dokuz kilometre dışındaki bir ağılda bulunmaktadır. Yoğun bir kar vardır. Bunun üzerine, suçlunun yanına birini katıp ağıla yollarlar. Bu arada Cem durmuştur. Mesele çözülmeden cem ayini yürütülemez. Bu iki kişi ağıla kadar zar zor giderler. Köpek bir gübre yığının üzerine başını ön ayaklarının üstüne koymuş gelenleri izlemektedir. (Konuşmanın bu aşamasında, anlatanların hemen tümü bir parantez açıp, normal şartlarda köpeğin kimseyi ağıla yaklaştırmadığını vurgulayarak, köpeğin de olayın bilincinde olduğunu ima ederek, olaya mistik bir boyut katmıştır. c.g) Taşı atan adam köpeğin önünde diz çöker ve "Seni istemeden incittim, bendeb razı ol," der. Bu iki kişi ceme gelirler. Suçlunun yanında bulunan durumu aktarır. Dede topluluğa sorar. Topluluk rıza gösterdiğini söyler. Bunun üzerinde cem durduğu yerde devam eder.

Kendi yaşadığım, Malatya'nın Akçadağ ilçesine bağlı Durulova Köyü tarihinde iki düşkünlük olayı hatırlanıyor. Bunlardan biri köyün ortak malı olan bir suyu, itirazlara rağmen kendi özel arazisinde kullanılmak için kanal kazdıran birine uygulanan düşkünlük cezasıdır. Köy, kişiyle tüm etkileşimleri boykot eder. Davarları sürüden, büyükbaş hayvanları nahırdan [sığır sürüsü] ayrılır, iletişim tamamen sona

erdirilir. Kişi bu duruma ancak iki ay dayanabilmiştir. Tek tek haneleri gezip özür diler, yaptığı kanalı kapatır. Bunun üzerine köyle boykotu kaldırır. Diğer bir olayda 1950'lerde yaşanmıştır. Nişanlı bir kızı kaçıran biri Görgü Cemi'nde düşkün ilan edilmiştir. Boykot uygulanınca, düşkünlük cezası alan kişi dede Hasan Sinemillioğlu'nu, "köylüyü bana karşı kışkırtıyor," diyerek Nahiye Müdürü'ne şikâyet eder. Müdür dedeyi makamına çağırınca topluluk tepki gösterir. Ancak dede insanları sakinleştirip Müdür'ün yanına gider ve Alevi kültürünün bu kurumunu ona izah eder. Bunun üzerine Müdür dededen özür diler. O günden sonra Müdür'ün adeta dedenin talibi gibi davrandığı aktarılmaktadır.

(e)-Alevi İnancında Kurban Cezası ve Anlamı

Kurban geleneği bilinen en eski toplumlardan bu yana çeşitli evrimler geçirerek günümüze kadar gelmiş ve dünyanın belli başlı kültürlerinin önemli bir bölümünde hala sürmektedir. Tek tanrılı dinlerden Yahudilik ve Müslümanlık inancında kurban kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. Yahudi geleneğinde Tanrı'ya yapılan sunular; yakmalık sunular, tahıl sunusu, esenlik sunusu, günah sunusu, suç sunusu gibi kısımlara ayrılmakta[177]dır. İslam kültüründe ise bu geleneğin kaynağı olarak, Hz. İbrahim'in oğlunun Tanrı'ya kurban etmesi gösterilmektedir.[178] Söylenceye göre, Tanrı, Hz. İbrahim'in bağlılığını sınamak amacıyla, oğlunu kurban etmesini ister, Hz. İbrahim tam oğlunu kurban etmek üzereyken Tanrı'nın isteğiyle Cebrail tarafından bir koç gönderilir ve Hz. İbrahim'in oğlunun yerine koç kurban edilir. Bu gelenek Kurban Bayramı olarak sürmektedir.

Tek tanrılı başka bir inanç sistemi olan Hıristiyanlık ise kanlı kurban ritüeline olumsuz bakmıştır. İsa'nın çarmıha gerilmesi, Hıristiyanlar için, ilke olarak tümüyle Yahudi kurbanlarının yerini aldı; artık mümkün olan yegâne kurban, bu nihai kurbanın, Aşai Rabbanî [Yuhanna İncili'ndeki yüksek konumda olanın aşağı konumda olanların ayaklarını yıkaması şeklinde icra edilen "alçakgönüllülük töreni"c.g]

---

[177] Erkan Yar, **Alevi İnanç Sistemi**, 1.bs., İstanbul, Alevi Vakıları Federasyonu Yayınları, 2016, s.78
[178] **A.e**

biçiminde yinelenmesiydi.[179] Price, çağın kurban dizgesini bu şekilde reddetmeleri, Hıristiyanların uğradığı zulmün gerisinde yatan temel nedenlerden,[180] biri olduğunu belirterek, kurbanın bazı toplumlarda ne denli önemli bir sembolik anlam üstlendiğini ifade eder.

Alevi kültüründeki kurban kavramı, resmi İslam kültüründen çok daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Aleviler, Kurban Bayramı da dâhil olmak üzere, birçok başka günde kurban ritüelini uygularlar. Kavramı tezimiz açısından önemli kılan yan, kurbanın ediminin toplumsal kontrol işlevine sahip olması ve Alevi yargılamasında önemli bir ritüel olarak işlev görmesidir. Bunun en açık örneği, Alevilik yargısının en ağır cezası olan düşkünlük cezasının kaldırılması merasiminde kurban kesmenin arz ettiği sembolik değerdir.

İslam teolojisi açısında yapılan bir analize göre kurban, "insanın, Allah'ın rızasını kazanmak, ona yakınlaşmak veya işlediği bir kötülükten ötürü tövbesinin bağışlanması için, kendisine ait bir nesneyi harcaması olarak"[181] tanımlanmaktadır. Kurban kavramı Arapçadan dilimize geçmiştir. "Dilimize yerleşmiş kurban sözcüğünün kökü olan 'kırb' da Arapça anlamıyla yakınlaşma, bir bakıma akrabalık kurma anlamı bulunmaktadır."[182] Sözlüğün bu kökenindeki anlam esas alınarak, kurban, "simgelediği ritüelle doğaüstü güçlere yakınlaşma, onlarla ilişki kurma hatta akraba olma içeriğine" [183] sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Kurbanın antropolojik anlamı üzerinde değişik yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre, kurban, doğaüstünün lütfunu güvence altına almak ve onun düşmanlığını en aza indirmek için, doğaüstüne sunulan bir hediyedir.[184] Başka bir görüş, kurban sunumu her zaman, kurban eden biri ile bir 'tanrısal varlık' arasında aracılık etmek,[185] olarak tanımlar. Bir diğer görüş ise kurbanı, her zaman başka bir 'suçlu' nun vebalini ödeyen 'masum' bir yaratık[186] olarak tanımlanmıştır.

---

179 Price, **a.g.e,** s.362
180 **A.e**
181 **A.e**
182 Gürbüz Enginer, **Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri,** 1.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.17
183 **A.e**
184 **A.e**, s.21
185 René Girard, **Şiddet ve Kutsal,** Çev. Nemciye Alpay, 1.bs., Alfa Yayınları, 2019, s.14
186 **A.e** s.11

Enginer, “temelinde doğaüstü ile karşılıklı anlaşma düşüncesi ya da niyeti bulunmadığı hiçbir kurban ritüeli yoktur” diyerek, Durkheim’ın kurbanı “do et des” (ben sana vereyim ki sen de bana ver) kuralıyla,” [187] açıkladığını ve bunu doğaüstü ile kurban sunan arasında bir tür hizmet değişimi olarak,[188] tarif ettiğini aktarır.

Girard ise farklı bir yorumda bulunarak kurban’ın toplumsal şiddetin yerine ikame edilen bir nesne olduğunu ileri sürer. Buna göre toplum, kendi mensuplarını ya da ne pahasına olursa olsun korumak istediklerini vurabilecek olan bir şiddeti, göreli olarak o kadar da önemsenmeyecek, ‘feda edilebilir’ bir kurbana yöneltmeye çalışıyor.[189]

Girard, toplumun kendi içindeki şiddet potansiyelini kurbana aktarmasını, başka bir anlatımla kurbanın toplumun içindeki şiddet yerine ikame edilerek “saptırılması”nı, “şiddet ancak çıkış yolları kapatılmadan, önüne dişlerini geçirebileceği bir şeyler atılarak aldatılabiliyor,”[190] şeklinde betimler.

Kurbanın işlevleri üzerinde de çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kurbanın toplumsal dayanışmayı yenilediği, birlikteliği pekiştirdiği, paylaşmayı ve özveriyi körüklediği vb. biçimlerde toplumsal işlevini yerine getirdiği[191] ileri sürülmüştür. Bir başka görüş, kurban eyleminin, toplumsal bağları yaratmadaki ve güçlendirmedeki işlevine vurgu yaparak, kurbanlama bu bağların ifadesidir; amacı ise, bu duygularını açığa vurarak insanları duygularına daha sıkı bir şekilde tespit etmek ve bağlamaktır,[192] sonucuna varmıştır. Bir diğer görüş ise, kurbanın ayinsel niteliği dolayısıyla, bu etkinliğin, “genellikle ötekilik ve özdeşlik kavramlarını bir araya” getirdiği, “birbiriyle ötekiler arasındaki her zaman sorun yaratan ilişkileri istikrarlı kılmayı”[193] hedeflediği belirtilmiştir. Kurban kavramının toplumun düzenine yönelik işlevleri eski Çin kaynaklarından *Ayinler kitabı*, “kurban edimlerinin, müziğin, cezaların ve yasaların hep aynı amaca hizmet ettiğini, bu amacın da yürekleri birleştirip düzeni kurmak olduğunu öne sürüyor,”[194] şeklinde ifade edilmiştir.

---

[187] Enginer**, *a.g.e*,** s.24
[188] **A.e**
[189] Girard, **a.g.e**, s.11
[190] **A.e**
[191] Enginer, **a.g.e**, s.24
[192]**A.e,** s.48
[193] **A.e**, s.49
[194] Akt. Girard, **a.g.e,** s.17

Bu bakış açılarının her birinin, kurbanın toplumsal işlevi konusunda değişik açılardan belli bir hakikat payı içerdiklerini kabul etmek gerekir. Hubert ve Mauss'un kaleme aldıkları ortak makalede ileri sürdükleri 'arınma' kavramı konumuz açısında önem arz etmektedir: "Kurbancı dinsel ve toplumsal kişiliği açısından törenden önceki kişi olmayıp, daha önce sahip olmadığı bir nitelik kazanmış ya da etkisinde bulunduğu bireysel, dinsel, toplumsal anlamdaki kötü bir nitelikten arınmıştır."[195]

Gerçekten de Eliade'nin belirttiği gibi, "Kurban veren kişi arketip kurban verişi tekrarladığı sürece tam bir törensel eylem içinde ölümlülerin dindışı dünyasını terk eder ve ölümsüzlerin ilahi dünyasına girer."[196]

İşte bu yüzdendir ki, kurban veren kişi, belirli şartları yerine getirmek şartıyla çeşitli kültürlerde 'aklanır' ya da cezası hafifletilir. Alevilikteki düşkün kaldırma cemi ve bu cem esnasında düşkünlüğü kaldırılan kişinin kurban kesme ritüelini bu çerçevede anlamak gerekir. Kurban eylemi bir yandan kişiye özgü anlamlar ifade ederken, aynı anda toplumsal bir işlev de üstlenir. Bundan konumuz açısından çıkaracağımız en önemli sonuç, kurban ediminin üstlendiği toplumsal kontroldeki işlevidir.

Girard'a göre, kurban sunumu, topluluk içindeki gerilim, kin, rekabet ve karşılıklı saldırı konusundaki her tür kararsız duyguyu tüm toplulukça kurbana aktarma işlemidir.[197]

Alevi kültüründe belirli günlerde kesilen kurbanlara 'tercüman', kurban kesilmesine de bazı bölgelerde 'tığlama' denir. "Kesim sırasında kurbanın kanı dışarı akmaz. İç aksamlarının dışarı atılması kesinlikle yasaktır. Kurbanın kemiklerinin kırılması ya da zedelenmesi yasaktır. Kemikler eklemlerinden ayrılarak pişirilir. Kurbanın çiğ dağıtılması diye bir olay söz konusu değildir. Kurban kesimi ve pişimi süresince kimse kurbanın yanına yaklaşamaz."[198]

Alevi kültüründeki kurban ediminin Orta Asya'daki Türk topluluklarının kültüründen geldiği ileri sürülmektedir. Özellikle, Alevi kültüründeki, kurbanının kanının boşa akıtılmamasına dikkat edilmesi, kurbanın kemiklerinin kırılmadan ve

---

[195] Enginer, **a.g.e**, s.49
[196] **A.e,** s.43
[197] Girard, **a.g.e**, s.16
[198] Bozkurt, **Aleviliğin…,** s.116-117

atılmadan kurbanın etinin hazırlanması gibi kimi inançların eski Türk gelenekleriyle örtüşmesi, bu tezi savunanların en kuvvetli dayanağını oluşturmaktadır. Kehl-Bodrogi, Altaylardan birçok Türk halkında kemikler iyice temizlenerek saklanır ve usulüne göre,[199] gömüldüğünü bu edimin tarihsel kökenin analizinde bir olgu olarak ileri sürer. Benzer bir uygulamanın Ahilik kültüründe olduğuna dair bir örnek ise Çankırı esnafının bir geleneğinden aktarılmaktadır:

> "Çankırı esnafı arasındaki anlaşmazlıkları, *Yiğitbaşı* hallederdi. Esnaftan birinin 'yolsuz' davranışını, ustaların da katıldığı bir toplantıda, 'erkan eder' cürüm hafif ise, kahve cezası verilir; cürüm ağır ise, yemek ziyafetiyle cezalandırılırdı… Erkan Yemeği'nde çorba gelince, Yiğitbaşı, cezalı ustaya sorardı:
> -Bu lokma ne lokmasıdır? O da,
> -Rıza lokması, demeye mecburdu.[200]

Kurban edimini sınıflama tabi tutan ilk düşünür Theophrastus'tur: Övgü kurbanları; teşekkür (şükran) kurbanları; dilekte bulunma, rica kurbanları ve ölülerin ruhlarına sunulan kurbanlar.[201] Alevilikteki kurbanlar ise içeri *kurbanları* ve *dışarı kurbanları* diye ikiye ayrılır. İçeri kurbanları, belirli günlerde, ceme katılma hakkı olanların kesebildiği ve yiyebildiği ve genellikle kanlı olan kurbanlardır. Bu kurbanları, yalnızca çocuklar ve tarikata girmiş erginler yiyebilir. Yolkardeşi [musahip] olmayanlar, 'düşkünler' ve Alevi olmayanları yemesi kesinlikle yasaktır. Bilinçli yedirene ve yiyene bela geleceğine inanılır.[202] İç kurbanlar, Muharrem ayı içinde tutulan on iki günlük oruçtan sonra tığlanan *Muharrem Kurbanı*; yola ikrar veren bir Alevinin tığlaması gereken *İkrar Kurbanı*; Her Alevi'nin, senede bir, bağlı olduğu dede ya da baba tarafından görülmesi ve toplumun rızalığını alarak aklanması sonrasında kestiği *Görgü Kurbanı (Yıl Kurbanı)*; musahiplik ceminde, iki musahip tarafından ortak olarak alınıp tığlanan kurban olan *Musahiplik Kurbanı*; bütün köylünün katılımıyla alınan ve tohumlar ekilmeden önce Abdal Musa adına tığlanan *Abdal Musa Kurbanı (Birlik Kurbanı)*; işlediği suç nedeniyle düşkün olup cezasını çektikten sonra, bir daha böyle bir suç işlemeyeceğine dair söz verip, topluma kabulünü isteyen kişinin durumunun düşkün kaldırma ceminde görüşülüp, düşkünlük

---

199 Kehl-Bodrogi, **a.g.e,** s.211
200 Akt. İsmail Özmen, **Simgeler Kenti Baktaşilik, II. Cilt**, 2.bs., Ankara, y.y, 2000, s.476
201 Enginer**, a.g.e**, s.20
202 Bozkurt, **Aleviliğin…,** s.117

cezasının kaldırılmasından sonra kişinin kestiği *Düşkün Kaldırma Kurbanı*; Ölen, (Hakk'a yürüyen) bir kişinin ardında yakınları ya da musahibinin, ölenin alıp vereceklerinin halledildiği ve toplumdan helallik alındığı dardan indirme ceminde kesilen *Dar Kurbanı (Dardan İndirme)* kurbanlarından oluşmaktadır. Dışarı Kurbanları ise, adak kurbanları olup, kanlı ya da kansız olabilmektedir. [203]

2- Alevi Toplulukları Yargılama Usulü

a-Alevi Kültüründe Birey Anlayışı

Ceza mahkemeleri usulünün temel ilkelerini, şüpheden sanık yararlanır ilkesi, isnadı ve hakları öğrenme hakkı, doğal yargıç ilkesi, davasız yargılama olmaz ilkesi, sözlülük ilkesi, alenilik ilkesi, delillerin re'sen araştırılması ilkesi, doğrudan doğruyalık ilkesi, masumiyet karinesi şeklinde sıralayabiliriz. Alevi toplulukları hukukunu tek tek bu ilkeler açısından ele almak hem tezin kapsamını aşması açısından hem de modern ceza yasalarıyla, topluluk yargılamasının farklı iki tarz usul olması nedeniyle uygun bir yöntem olarak görünmüyor. Bunun yerine, konuyu temel bazı ilkeler açısında tartışmayı, diğer ilkelere ise uygun düştüğü ölçüde değinmeyi daha uygun buluyorum.

Modern ceza hukukunun en önemli ilkelerinden biri 'suçların ve cezaların şahsiliği' ilkesidir. Buna göre, işlenen bir fiilden dolayı başkasının cezalandırılması kabul edilmediği gibi; failin cezalandırılması da kusurlu olmasına bağlıdır.[204] 1982 Anayasası m.38/7, de bu ilke açıkça düzenlenmiştir: "Ceza sorumluluğu şahsidir." Alevi toplulukları yargılama usulünde özellikle, bir kimsenin suçlu bulunması halinde, aynı yaptırımlara musahibinin de maruz kalması gerek bu ilke açısından gerekse suçların ve cezaların şahsiliği ilkesi açısından tartışılması gereken bir olgudur.

Alevi toplulukları yargısında bu uygulama ayrıca modern Ceza Yargılaması Hukuku'nun 'Davasız yargılama olmaz' ilkesine de *görünürde* aykırılık teşkil etmektedir. Davasız yargılama yapılamaması ilkesi yargıcın ve mahkemenin açılmamış bir davaya bakmasını yasaklar.[205] Bu ilkenin iki unsuru vardır. Bunlar kişi

---

[203] Bu bilgiler Er, **Yaşayan…,** s.188-189'da aktarılan bilgilerden özetlenmiştir.
[204] Nur Centel, Hamide Zafer, Özlem Çakmut, **Türk Ceza Hukukuna Giriş,** 4.b., Beta Yayınları, İstanbul, 2006, s43
[205] Erdener Yurcan, **Ceza Yargılama Hukuku,** 6.bs., Alfa Yayınları, 1996, s.40

ve eylem unsurlarıdır. “Kişi unsuru, savcının sanık sıfatını yüklemediği kişinin yargılanamaması anlamını taşır. Eylem unsuru da savcının mahkemenin önüne getirmediği eylemin yargılama kapsamına alınmasına engeldir.”[206] Bu ilke 1402 sayılı eski Ceza Mahkemeleri Usul Kanunu’nun (CMUK), m.150/1’de “tahkikat ve hüküm, yalnız iddianamede beyan olunan suça ve zan altına alınan şahıslara hasredilir” şeklinde dile getirilirken, şu an yürürlükte bulunan 5271 sayılı Ceza Mahkemesi Kanunu’nun(CMK) m. 225/1’de “Hüküm, ancak iddianamede unsurları gösterilen suça ilişkin fiil ve faili hakkında verilir,” şeklinde ifade edilmiştir. Görüldüğü gibi, modern ceza yargılaması hukukunun temel ilkelerinden olan ‘davasız yargılama olmaz’ ilkesi, bir iddianame ile hâkim önüne getirilmeyen bir fiil hakkında ve bir iddianamede sanık olarak gösterilmeyen kişi hakkında yargılama yapılıp hüküm kurulamayacağını ifade ediyor. Alevilik yargılamasında, bir kişinin suçlu bulunmasının musahibini de aynı sorumluluk altına sokması, bu ilkeyi açıkça ihlal ediyor. Ancak, önceki paragraflarda izah edildiği üzere, bu konu Alevi kültür ve inancındaki *birey* tanımıyla doğrudan ilintili olduğu için, bu ihlalin ‘zahiri’ olduğunu söylemek mümkündür. Olgunun söz konusu ilkeler ışığından doğru bir değerlendirmesinin yapılabilmesi, öncesine Alevi kültürü açısından *birey* kavramının tartışılmasını zorunlu kılıyor.

Birey kavramı modernizm tartışmalarının merkezinde yer alır. Bu tartışma özellikle liberaller ve cemaatçiler arasında hala sürmekteyse de bu tartışma bu yönüyle tezimizin sınırlarının dışında kalır. Ancak bu iki bakış açısını birey kavramı üzerinde kısa bir tasnife tutmak gerekirse, liberallere göre, gerçek bireyler ekonomik, toplumsal, etnik, cinsel, kültürel, siyasi ya da dini aidiyetlerine göre tanımlanmazlar.[207] Cemaatçiler, bu özne anlayışının kimlik oluşumunun gerçek koşullarını hesaba katmadığını düşünmektedir. Bunun sonucu özneyi köksüz, köktenci bir biçimde *yükümsüz* ben (unencumbered) olarak sunmaya varmaktadır.[208] Daha açık bir deyişle

---

206 **A.e**

207 Eylem Özkaya**,** "Genel Giriş", **Liberaller ve Cemaatçiler,** Der. André Berten, Pablo da Silvera, Hervé Pourtois, Çev.Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül Engin vd.,1.b., Ankara, Dost Yayınları, 2006, s.20

208 **A.e**

cemaatçiler liberallerin birey tanımını, "köksüz ve atomize olmuş bir ben "[209] kavramı olduğunu iddia ederek eleştirirler.

Bütün farklılıklarına rağmen bu iki yaklaşımın birey kavramı üzerinde bir açıdan da aynı düşündüğünü belirtmeliyim: bireyin özgünlüğü ve tekliği. Bu anlayışa göre birey tek başına diğer bütün her şeyden bağımsız, tekil bir kendiliktir. Birey 'ben kimim' sorusuna münhasıran evrensel ve önceden oluşturulmuş olmayan terimlerle bizzat yanıt vermeye muktedir bir '*self*'tir. Kendi öz-yorumuyla tanımlanır.[210]

Her bireyin bir özgün, bütünsel ve öznel otobiyografik tarihi vardır ve bu tarih bireyin tikel kimliğinin koşuludur. Bir birey ancak kendi cümleleriyle tanımlanabilir. İster liberallerin 'köksüz' bireyi olsun, ister cemaatçilerin 'toplumsal, tarihsel ve ekonomik dolayım'ından geçen bireyi olsun, bazı özellikleri her iki yaklaşımda da ortaktır: tekliği, bölünemezliği ve benzersizliği. Ancak halihazırda Batı kültürüne egemen birey anlayışının liberallerin tanımladığı, her tür toplumsal bağdan kopuk, tamamıyla yükümlülüklerinden bağımsız, kendi hayatlarının yalnız ve tek yaratıcıları, bu keşifte onlara yön verecek ortak kriter ve modelden yoksun[211] figürlerden ibarettir. Birey kendinden öncekilerin yarattığı tarihe borçlu olmadığı gibi, geleceğe karşı da herhangi bir sorumluluğu yoktur. Batı kültüründe birey, dışarıdan bir deriyle diğer bütün bireylerden ayrı, bir tekillik olmasına rağmen, kendi içinde birçok kimlik taşır ve birçok rol üstlenir. Bu bir paradoks değildir; tersine birey kendi tekliğini ve bölünmezliğini kendi içinde yarattığı çoklu kimliklerle güvenceye kavuşturur. Bir birey aynı anda, babadır, evlattır, mühendistir, çalışandır, patrondur, sevgilidir vs. bu çoklu roller sayesindedir ki birey kendi benliğini, diğer benliklere katmaya ihtiyaç duymadan bir bütün olarak kalabilmektedir. Kısacası bölünmeden var olabilmesini, kendi içinde oluşturduğu çoğulculuk sayesinde elde eder.

1982 Anayasası'nın m.12/1**,** "Herkes, kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir" ve Madde m. 23/1

---

[209] "Giriş", Çev. Zeynep Özlem Üskül, **Liberaller ve Cemaatçiler**, Der. André Berten, Pablo da Silvera, Hervé Pourtois, Çev.Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül Engin vd., 1.b. Ankara, Dost Yayınları, 2006, s.190
[210] **A.e**
[211] Michael Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", Çev.Didem Yılmaz, Zeynep Özlem Üskül Engin, **Liberaller ve Cemaatçiler,** Der. André Berten, Pablo da Silvera, Hervé Pourtois, Çev.Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül Engin vd., 1.b., Ankara, Dost Yayınları, 2006, s.257

"Kimse, hak ve fiil ehliyetlerinden kısmen de olsa vazgeçemez," düzenlemeleriyle birlikte ele alındığında Batı kültüründeki "bölünmez" kişilik anlayışına ulaşırız. Batı kültürünün bir parçası olan Medeni Kanun'umuzun m.28/1'de, "Kişilik, çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlar ve ölümle sona erer." düzenlemesinden, kişiliğin doğumla başlayıp ölümle sona eren, verili ve bölünemez, devredilemez bir hak olduğu sonucuna varılır. Kişilik hakkı, ayni ve fikri hak gibi malvarlığı haklarından farklı olarak, bir "kişi varlığı hakkı" oluşturduğu için ek değiştiremez, mirasçılara geçemez, feragate elverişli sayılamaz, zamanla yitirilmez (zaman aşımına uğramaz).[212] Hukuk kültürümüze göre, kişi doğumundan ölümünde dek tek ve bölünmezdir; o, birden fazla kişiliğin birlikte oturdukları bir yer değil, bölünmez bir bireyliktir.[213]

Ancak bu bütün toplumlarda aynı şekilde algılanmaz. Bu açıdan bakıldığında birey olgusu da kültürel ve tarihsel bir karakter arz eder. Klişe bir deyimle, birey doğulmaz olunur; aynı zamanda denilebilir ki, aynı kültür yapılarında bile birey tanımı tarihsel süreç içinde içerik kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında örneğin, Ortaçağ feodal sistemi içinde bir insanın kendi iradesiyle evlenmesi bile mümkün değildir. Huberman'ın aktardığına göre, bir dulun yeniden evlenebilmesi süzerene belli bir para ödemesiyle mümkündü; öte yandan bunun tersi, yani bir dul eğer kendi isteği dışında evlendirilmek istemiyorsa yine süzerene para ödemesi gerekirdi.[214] Köylü sınıfı olan serfler topraktan ayrı satılamazdı ama toprağı bırakıp gidemezdi.[215] Tüm toprağın maliki senyörler için bir serfle sahip olduğu hayvanlar arasında pek bir fark yoktu.[216]

Tarihsel olarak içerik kazanan 'birey' kavramı aynı zamanda kültürden kültüre de farklı anlamlar kazanmıştır. Holy, kişilerin Batının iş gören varlıklar olarak eşsizlikleriyle tahayyül edilen, farklı ve aralarında katı sınırlar bulunan bireyliklerinin aksine bazı toplumlarda eşsiz, tikel varlıkların uzağında bireyden çok "çokey" olarak düşünüldüğünü belirtir. [217] Holy, Güney Asya kültüründe kişi üzerine yapılan bir analize atıfta bulunarak, Güney Asyalıların kişileri Batılı sosyal ve psikolojik kuramda

---

[212] Serozan, **a.g.e**, s.454
[213] Supiot, **a.g.e,** s.39
[214] Bkz. Huberman, **a.g.e**, s.21
[215] **A.e**, s.17
[216] **A.e**
[217] Krş. Holy, **a.g.e**, s.222

ifade edildiği üzere bölünmez sınırlanmış birimler olarak değil, kişileri genellikle 'çokey' veya bölünebilir olarak tasavvur ettiğini ileri sürer.[218]

Sahlins, burjuva bireylerin adeta parçalı bireyler,[219] olduğunu, Batılı bireyciliğin eleştirisinde bileşik kişi nosyonuna yol açan belli bir antropolojik nosyon olduğunu,[220] ileri sürer. Sahlins, Maori kültüründe "ben" kavramının, aynı zamanda kişinin geçmişte ya da şimdi, kolektif biçimde ya da meşhur mensuplarını, yani bütün akraba grubunu işaret etmek için, kullanıldığını belirtir.[221] Supiot, "Bireyciliğimizin tekilliğini kavrayabilmek için yabancı bir bakıştan daha iyisi yoktur,"[222] diyerek, bir Afrikalıdan şunu aktarır:

> "Kendi annem, benimle konuşmak istediğinde önce karımı ya da kız kardeşimi çağırır ve onlara sorardı: 'Oğlum Amadou'yla konuşmak istiyorum ancak önce onun içinde şu anda Amadou'lardan hangisinin bulunduğunu bilmek isterim."[223]

Alevi öğretisine göre insansan Tanrının suretidir, onunla aynı özden yaratılmıştır. Bu açıdan bakılınca insanlar ortak özlerinden dolayı birbirinin kardeşidir. Ama aynı zamanda birer benzersiz "kudret derecesi", özgün birer fark olarak da benzersizdir. Hiçbir bireyin eyleme kudreti bir başkasıyla eşit değildir. Her insanın yapıp edeceklerinin bir alt ve üst sınırı vardır. Bireyler bu sınırların özgünlüğüyle birbirlerinden ayrılır. Ancak Alevi öğretisi, belirli bir olgunluğa erişmiş her kişinin ikrar verip musahip tutmasını topluluğun tam üyeliği açısından zorunlu görür. Musahip olmak isteyenlerin bir cem töreninde, belirli bir seremoniden sonra bu statüye kavuştuğu önceki bölümlerde izah edilmişti. Buna göre, kişi, eşitliği, kendi tikelliğinden vazgeçmesine bağlı olarak, benliğini feda etme karşılığında elde eder. Öyle ki, bu ilişkide, insanlar bir toplumsal sözleşme etrafında, onun hayata geçirilmesi için yemin ederek birbirine bağlanmış ve bu bağlılık topluluk içinde 'yöneten / yönetilen' karşıtlığının ortaya çıkmasına engel olarak, kendi efendisi olarak kalan, kendi toplumsallığını kendi oluşturmuş bir sosyolojik yapı ortaya çıkarmıştır. Kısacası, eşitlikçi bir toplum olmanın bedeli benliğin feda edilmesidir.

---

[218] Bkz. **A.e**, s.224
[219] Sahlins, ***a.g.e***, s.44
[220] **A.e**
[221] **A.e,** s.38
[222] Supiot, **a.g.e**, s.38
[223] **A.e**, 38-39

Suçların ve anlaşmazlıkların yoğunluğunu dikkate aldığımızda Alevi topluluklarının musahiplik bağı yoluyla toplumsal kontrolü en basit ve en etkili şekilde sağladığını görürüz. Bu bağ, eşitsizliği baskılayarak eşitlikçi toplum yapısını sağlayan *yatay dayanışma ve karşılıklı kontrol ekseni* işlevi görür. Birey, kendisinin de içinde olduğu bu ağın denetimi altında toplumsal düzene kendiliğinden uyar. Bir birey diğeriyle toplum önünde yemin ederek musahip olduğu zaman, bunun anlamı sürekli olarak topluluğun denetimine tabi olmaya gönüllü olmasıdır. Tüm topluluğun böyle bir ağın içinde yer aldığı hesaba katılırsa, bu ağdaki en ufak bir aksamanın tüm sistemi etkileyeceğini ve bunun sonucu olarak topluluğun tepkisinin bireye karşı harekete geçeceğini ileri sürebiliriz. İşte bu ağ sayesindedir ki tüm bireyler gözetim altındadır. Bireyi kendiliğinden topluluk kurallarına uymaya sevk eden faktör, bu ağın dışına düşme kaygısı ve korkusudur. Alevi toplulukları, "kendiliğinden, varoluşlarından itibaren bir ve bütün değildirler. Ancak kendilerini bir ve bütün olarak üreterek bu noktaya erişirler ve bu birliği/bütünlüğü korumak için de sürekli çaba gösterirler."[224] Zira Alevi toplumunun *belirgin* dikey bir iktidar sistemi olmadığı gibi, düzenli ibadeti öngören bir inanç sistemleri ve kişinin buna uyup uymadığını denetleyen bir ibadet merkezleri de yoktur. Yılın belli aylarına icra edilen Ayn-i Cem'ler, bir ibadet alanından çok, dünyevi hal ve durumların gözden geçirilip tartışıldığı 'laik' mekanlar niteliğindedir. Görgü Cemlerinin asıl işlevi toplumsal sözleşmenin teyit edilmesi ve bu sözleşme bağı yeniden kurulmasına yöneliktir. Daha net bir ifadeyle, burada yapılan, topluluğa yüklenen birbirini gözetleme ve denetleme işlevinin yerine getirilip getirilmediğinin yeniden değerlendirilmesidir. Ancak bu denetim ağına katılıp, bu işlevi üstlenen bireyler- ki bu ancak musahip tutmayla mümkündür-, Alevi yargısına dâhil olabilirler. Bu bağın sonuçlarından biri de kişinin kendi musahibinin fiillerinden sorumlu tutulması, onan verilen cezanın aynısıyla cezalandırılmasıdır. Bu sorumluluğun ilk nedeni, musahibinin suç işlemesinin, kişinin denetleme görevini yerine getirmediğine dair bir karinenin öngörülmesidir. İkinci neden, Alevi öğretisinin *kişilik* yaklaşımında gizlidir. Alevi öğretisine göre, bir insan musahip olduğu zaman kendi benliğinde vazgeçmekte, kendi musahibinin benliğine katılmakta, iki beden bir

[224] Gauchet**, a.g.e,** s.51

benlik içinde bir olmaktadır. Bu, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin musahipliğini anlatan mitolojik anlatıda çok açık bir şekilde betimlenmiştir:

> "... [Hz. Muhammed] Hz. Ali'nin elini tuttu. Onu da minber üzerine çıkardı. Kutsal elleriyle kuşağını açtı. Ali'yi bağrına bastı. Ve gömleği içine çekti. İkisi bir gömleğe girdi. İkisi bir gömleğin yakasından baş gösterdi. İki baş bir gövdede gözüktü."[225]

Burada açıkça, musahip olanların bir bedende birleştikleri söyleniyor. Musahip olan artık kendi tekeliğiyle toplum içinde var olamaz, o kendi benliğini musahibinin benliğine katmış, iki bedende tek bir ruh olmuştur. Bu ‘bir olma’ hali başka bir olguda da kendini açıkça gösterir. Önceki bölümlerde izah edildiği üzere, musahip olanların çocukları kardeş sayılır ve evlenmeleri yasaktır. Çünkü birinin çocuğu diğerinin de çocuğu sayılır. Bu da öğretinin kişilik tanımı açısından tutarlıdır; zira iki aile musahiplik bağıyla birleşmiş, bir olmuşlardır. Oysa bu insanların çocuklarıyla kendi kan bağından olan kardeşlerinin çocukları arasında, yani paralel ve çapraz kuzen evliliğinde bir kısıtlama yoktur.

Ersal, Alevi-Bektaşi topluluklardaki değişik geleneklere dikkat çekerek, ikrar verip yola girmekle, Alevi toplulukları hukukuna tabi olma olgusu üzerinde şu yorumu yapar:

> “Hukukî müeyyidelerin, ikrar veren talip ve dervişler için geçerli olduğunu düşündüğümüzde, ikrar verme çeşitlerine girmemiz icap etmektedir. Alevî- Bektaşî zümresinde üç çeşit ikrar verme merasimi olur: Mücerret, Karı-Koca ve Musahip. Bu isimlerini saydığımız ikrar verme merasimlerine göre, “yol”a talip olan dervişin üstüne aldığı sorumluluklar da değişmektedir. Mücerret olarak ikrar veren bir derviş, kendi işlediği bir suçun cezasından kendi sorumludur. Karı Koca olarak Yol’a ikrar veren çiftten herhangi biri bir suç işlemişse, eşi de sorumlu tutulur. Musahiplik inancına göre ise, Yol’a giren iki karı-koca birbirleri ile kardeş olurlar. Bu iki musahip çiftten herhangi birinin işlediği bir suçtan, iki çift de sorumlu tutulur. Bu yükümlülük sistemi sayesinde dervişler birbirlerinden sorumlu hale getirilir.”[226]

Burada yapılan analiz, kişinin topluluk önünde ikrar vermesiyle, yani ant içmesiyle Alevi toplulukları hukukuna tabi olması arasındaki dolaysız ilişkiyi ortaya koyması bakımından açıklayıcıdır. Kısacası sorumluluk zinciri, birbirlerine göz-kulak

---

[225] **Buyruk**, s.22
[226] Ersal, **a.g.e,** s.4-5

olmaya yemin etmiş olanlar arasında işlemeye başlar. Bu zincirin bir halkasında meydana gelen bir aksaklık, zincir boyunca tüm halkaları sorumluluk alanı içine çekecektir.

b-Usul Hukukun Genel İlkeleri Çerçevesinde Alevi Toplulukları Yargılama Usulünün Değerlendirilmesi.

Alevi öğretisinin birey kavramına yüklediği anlam göz önünde bulundurulmadan, suçta ve cezada şahsilik ilkesi ele alındığında doğru bir yargıya varılamaz. Alevi bireyi, liberal birey anlayışından farklı olarak, her türden bağdan azade, kendini hiçbir şeyin koşullamadığı, atomize olmuş bir birey, bir "tikel kendilik" değil, kendi toplumsal, inançsal değerlerinden mülhem, toplumsal eşitlik ve birlik adına kendi benliğini başka bir benliğe katmış bir birey olarak ele alınmalıdır. Bu yüzden her bir bedenin işlediği fiiller etkisini bir diğeri üzerinde de gösterecek, fiillerin sonuçlarından her iki beden de sorumlu olacaktır. Alevi öğretisinin kişi olgusuna yaklaşımı göz önünde bulundurularak, bir musahibin filinden diğerinin de sorumlu tutulmasının, modern ceza yasaları açısından suçta ve cezada şahsilik ilkesiyle çeliştiği ileri sürülse bile, öğretinin kendi ilkeleriyle tutarlı böyle bir uygulama olduğu gerçektir.

Modern Ceza Yargılaması Hukuku'nun bir diğer önemli ilkesi olan 'Şüpheden sanık yararlanır,' ilkesi açısından baktığımızda, Alevi toplulukları yargılama usulünde bu konuda teamül haline gelmiş bir uygulama ya da açık bir kural yoktur. Bu ilke, ceza yargılamasında ispat konusunda bir husus şüpheli kaldığında sanık lehine sonuç çıkarma ve karar vermeyi gerekli kılan bir ilkedir.[227]

Alevi toplulukları yargılamasında kararların tüm topluluğun vicdani kanaatlerine göre verildiği göz önünde bulundurulduğunda, bu ilke açısından ciddi ihlallerin yaşanmasını düşük bir ihtimal olarak görüyorum. Topluluktaki bireylerin tümünün aşağı yukarı akraba oldukları düşünülürse, sanıklar hakkında karar verecek kadar net delillerin bulunmaması durumunda, insanların düşkünlük gibi ağır bir

---

[227] Yurtcan, **a.g.e,** s.52

yaptırma maruz bırakılmasına toplulukça kolayca göz yumulmayacağı rahatlıkla ileri sürülebilir. Ancak öte yandan, dar bir sosyal çevrede önyargıların ve küçük kişisel hesapların da etkisiyle, kimi zaman bir kişi hakkındaki iddiaların kolayca toplumsal bir yargıya dönüşüp kişi aleyhinde bir tutuma dönüştüğü ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Bu yüzden konu hakkında kesin bir yargıda bulunmanın zor olduğunu düşünüyorum.

Bu ilke aynı zamanda 'masumiyet karinesi' nin doğal bir sonucudur. Bir suçtan dolayı soruşturulan veyahut kovuşturulan kişinin mahkeme kararıyla kesin biçimde suçlu sayılıncaya kadar suçlu sayılmamasını ifade eden suçsuzluk karinesi, adil yargılamanın temel ilkesi niteliğindedir. "Suçsuzluk karinesi, bir suçtan dolayı kovuşturulan kişinin, suçluluğu mahkeme kararıyla sabit olmadıkça suçlu sayılmamasını ifade eder…1982 Anayasası'nın 38. maddesinin 4. fıkrasında "*Suçluluğu hükmen sabit oluncaya kadar, kimse suçlu sayılamaz*" şeklinde almış bulunmaktadır (Vurgular korundu)."[228]

Alevi toplulukları yargılamasında, kişinin aleyhinde bir karar verilene kadar suçsuz sayıldığı, kişinin aleyhine karar verildiği ana kadar cem törenlerinde yer alabilmesinden çıkarılabilir. Zira suçlu olanlar, topluluğun rızalığını alamayanlar cem törenlerine giremezler. Eğer kişi suçlu bulunur da *düşkün* ilan edilirse, o andan itibaren cemi terk etmesi gerekir. Bunu cemin düzeninden sorumlu olan *gözcünün* eşliğinde yapar. Suç işlediği ileri sürülen kimse hakkında karar verildiği zaman o kişi düşkün olur.[229]

Uygulamaya baktığımızda Alevi toplulukları yargılama hukukunun kimi bakımlardan modern hukukun 'adil yargılama hakkının ve masumiyet karinesi' ilkelerinden farklılıklar arz ettiğini görüyoruz. Bu uygulamaların başında, bazı suçlar bakımından yargılama yapılmadan düşkünlük cezasının verilmesi gelmektedir. Bazı ağır suçlarda düşkünlük kararını topluluk herhangi bir törene gerek kalmadan kendiliğinden verir. Suç o denli ağır, deliller o denli açıktır ki buna gerek duyulmaz. Yıldırım, bu konuya temas ederek, herkes tarafından bilinen büyük suçları işleyen

[228] İlhan Üzülmez, "Türk Hukukunda Suçsuzluk Karinesi Ve Sonuçları," **TBB Dergisi,** No:58, (2005), s.42 Ayrıca bkz. Yurtcan, **a.g.e,** s.52
[229] Krş.Yıldırım, **a.g.e,** s.56

kimselerin bazı bölgelerde ceme alınmadığını, onlar hakkında "otomatik düşkünlük" mekanizmasının işletildiğinden bahseder.[230]

Bu usul genellikle toplumda infial yaratacak ağırlıkta fiillerle ilişkindir. Konuyla ilgili olarak görüştüğüm kişilerin bildirdiği ortak nedenler, fiillerin ağırlığı, ispatının zorluğu ve yargılamasının güçlüğü şeklinde sıralanabilir. Süresiz düşkünlerin cezası *Hak Divanı*'na kalır. Bu söylem süresiz düşkünlüklere verilecek hiçbir cezanın o suçun karşılığı olamayacağı anlamına gelir.[231] Özellikle zina ve tecavüz gibi fiillerin iki kişi arasında gizlilik içinde yaşanması, teknik imkânların oldukça sınırlı olduğu bir topluluk açısında, iddiayı ispata yarayacak yeterli delil bulmanın oldukça güç olması göz önünde bulundurulunca bu tür iddiaların yargılanmasından neden kaçınıldığını anlamamız kolaylaşır. Daha da önemlisi, küçük bir topluluk içinde bir kimseyi kendi akrabaları, tanıdıkları önünde, çok ağır fiillerle itham ederek, objektif bir yargı sürecinden geçirmek kolayca üstesinden gelinecek bir mesele değildir. Küçük topluluk için, bu türden ithamlar kısa sürede bir aile hatta sülale meselesine dönüşerek, yargılamanın güvenliğini ortadan kaldırabilmektedir. Bu yüzden, böyle bir itham olduğu zaman dede, Görgü Cemi öncesinde rehberle, gerekirse toplulukta bilgi sahibi kimselerle olayı müzakere edip bir tutum almakla yetinmektedir. Suçun ağırlığı nedeniyle yerelde yargılamasının zor olduğuna kanaat getirirse, bazı durumlarda dede tarafların sorununu halletmek için merkez dergâhlara da yollayabilir. Bu konuda en yaygın işlevi olan dergâh Hacı Bektaş dergahıdır. Bu dergâh ilk derece mahkemesi olarak görevleri olduğu gibi, temyiz mahkemesi işlevi de vardır. Bu durumda taraflardan birinin talebi ile veya dedenin önerisi ile olayın Hacı Bektaş Dergâhına intikal ettirilmesi üzerine yargılamaya son verilir.[232]

İsnadı ve hakları öğrenme hakkı konusunda Alevilik yargılamasının büyük oranda adil olduğu söylenebilir. Zira küçük bir toplulukta kişilerin toplumsal kurallardan ve yasaklardan haberdar olmadığını düşünmek pek olası değil. Ayrıca insanların Alevi topluluğuna girerken, insancın asgari kurallarını bildiği, bu konuda ona gerekli bilgilerin verildiği hesaba katılırsa, kişilerin fiillerinin sonuçlarının

---

[230] Bkz. **A.e**, s.53
[231] Er, **Yaşayan…,** s.161
[232] Metin, **a.g.e**, s.164

toplumsal değer ve yasaklara uygun olup olmadığını bilecek durumda olduklarını varsayabiliriz.

Doğal yargıçlık ilkesi, ceza hukukunun temel kavramlarından olan 'yasasız suç ve ceza olmaz' ilkesinin yargılamadaki yansımasıdır ve bununla toplumda hukuki güvence sağlanmak istenir.[233] 1982 Anayasasının m.37 düzenlemesini getirerek bu ilkeye anayasal bir koruma sağlamıştır:

> "Hiç kimse kanunen tabî olduğu mahkemeden başka bir merci önüne çıkarılamaz.
> "Bir kimseyi kanunen tabî olduğu mahkemeden başka bir merci önüne çıkarma sonucunu doğuran yargı yetkisine sahip olağanüstü merciler kurulamaz,"

Bu ilkenin kabul edilmesindeki amaç, yargı organının kişiye göre belirtmeyi ve bu yolla yargıyı yürütmenin etkisine vermeyi önlemektir. Alevi toplulukları yargılamasına baktığımızda, bu ilke bakımından bir sorun olmadığını görüyoruz. Zira Alevi toplulukları yargılamasında yargı makamı topluluğun kendisi olduğundan, bu ilke bakımından pratikte bir sorunun yaşanamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu mahkemelerde dedenin rolü temel olarak yargılama sürecinin sağlıklı yürütülmesinden ibarettir. Ancak daha önce vurgulandığı üzere, dedelik makamının toplum üzerindeki ağırlığı hesaba katılınca, dedenin rolünün bu sınırları aşacağını öngörmek zor değildir. Kişinin yargılanacağı mahkeme kendi topluluğunun bulunduğu yerde, kendi topluluğuna tabi insanlardan oluşan, yine bağlı olduğu ocağın dedesi tarafından yönetilen halk mahkemesidir. Bu mahkemelerin olağan şekli, yılın belirli zamanlarında icra edilen Görgü Cemleridir. Ancak, durumun ivediliğine binaen, dedeye başvurulup, Görgü Cem'ini beklemeden de bazı meselelerin ele alınması imkânı vardır. Bu yola başvurulabilmesi için olayın bekletilmesinin telafisi imkânsız sonuçlar doğurması veya önemli sakıncalar doğurucu nitelikte olması gerekir.[234] Bu yolla bir yargılama yapılsa da mahkeme süjeleri bakımından, olağan mahkemeden farksızdır. Bu yüzden, doğal yargıçlık ilkesinin aşıldığı söylenemez.

Uygulama mahkemeyi yönetecek dedenin bu yetkisini rehbere ya da başka birine devretme hakkının bulunması yukarıda izah ettiğim nedenlerle büyük bir sakınca doğurmayacağı kanaatindeyim. Mahkemeye başkanlık edecek kişi, çeşitli nedenlerle

---

[233] Yurtcan, **a.g.e**, s.65
[234] Metin, **a.g.e**, s.88

yerine başkasını atayabilir. Bu atanan kişi esas mahkeme başkanının adına ve ondan aldığı yetkiyle o mahkemeyi bir defaya mahsus olarak yönetir ve başkanlık eder. Bir daha başkanlık etmesi yeni bir izne bağlıdır.[235] İlk başta bu uygulamanın doğal yargıçlık ilkesine ters düştüğü düşünülse de asıl yargılama makamının topluluk olduğu ve dedenin görevinin büyük oranda yargılamanın sağlıklı şekilde yürütülmesiyle ilgili olduğu hesaba katılırsa, bun uygulamanın sakıncalarının sınırlı olduğu sonucuna varılabilir.

Aleni yargılama ilkesi yönünde Alevi toplulukları yargılama usullünün, modern yargılama usulleriyle kimi farklılıklar taşımakla birlikte, ilkenin düzenleme amacını büyük oranda karşıladığı düşünülebilir. Modern yargılama usulünden farklı olarak, Alevi toplulukları yargılama usullerine göre, yargılama esnasında bulunacakların belirli vasıfları taşıması gerekir. Bunlar, Görgü Cemine katılıp, oradaki lokmadan yeme hakkına sahip olanlardır. Bunun şartı da evli olmak, musahip tutmak ve ikrar vermek, ayrıca herhangi bir suçtan dolayı düşkün olmamaktır. İsmail Metin, mahkemeye katılmak için dede tarafından davet etme koşulunda bahsetse de[236] bu uygulamanın olağanüstü durumlarda Görgü Cemi beklenmeden yapılan yargılamalara ya da yerel uygulamalara özgü olabileceğini, zira bu kuralın varlığını başka kaynaklardan doğrulatamadığımı söylemeliyim. Öyleyken, yargılamanın sağlıklı sürmesi açısından gerekli görülürse, dede tarafından özel bazı nedenlerle kimi şahısların yargılama esnasında içeri alınmamasını talep etmesinin önünde bir engel yoktur.

Bu açıklamalar bize gösteriyor ki, Alevilik toplulukları yargılama usulünde alenilik ilkesi, dileyen herkesin yargılamayı izleyebilmesini değil, sadece topluluğa dâhil olup bazı şartları taşıyanların hazır bulunmasını kapsamaktadır. Bir başka açıdan bakılırsa, topluluğun genelinin yargılamaya katılmakla kalmayıp oy kullanıyor olabilmesi, Alevi toplulukları yargılama usulünün yargılamanın aleniliği prensibini fazlasıyla karşıladığı ileri sürülebilir. Burada herkesin oyları, dede dâhil, eşittir.

[235] **A.e,** s.114
[236] **A.e**, s.91

Alevilikte ‘eşikte oturan da bir, döşekte oturan da bir’ kuralı uyarınca,’[237] herkes eşit oya sahiptir.

Alevi toplulukları yargılama usul sözlü yargılama prensibi hâkimdir. Yazılılık ilkesi, otoritenin verdiği yetkiye dayanarak araştırma ve soruşturma yapan ilgili birimlerin, bulguları yazılı metinler haline getirmesi, yargılamayı yapan makamın bu belgeleri üzerinde bir yargıya varmasına dayanır. Buna karşın sözlü usul, ilgililerin beyanlarına dayanarak yapılan yargılamayı ifade eder. [238]

Alevi toplulukları yargılamasında, tüm deliller topluluğun önünde değerlendirilir, herkes iddia ve savunmalarını sözlü yapar, şahitler dinlenir, belgeler varsa incelenir ve ona göre topluluk vicdani kanaatini ortaya koyar. Bu usul aynı zamanda “delillerin doğrudan doğruyalığının” da bu yargılama usulünde geçerli olduğu anlamına gelir. Bu ilkeye göre ilkin, mahkeme uyuşmazlığı çözerken ve hükme varırken ancak kendi kanaat ve gözlemine[239] dayanmalıdır. İkinci olarak, mahkeme yargısını dayandıracağı olguları kendisi kaynağında ele almalı ve kullanmalıdır.[240] Alevi toplulukları yargılama usulünde, hükmün toplulukça verilmesi, delillerin de topluluğun önünde tartışılmasını zorunlu kılar. Aksi takdirde vicdani kanaatin oluşması mümkün olmaz.

Alevi toplulukları yargılama usulünde kural olarak bir mahkeme masrafı yoktur. Ancak, olağanüstü kurulan mahkemelerde, tüm masrafları (topluluğun yemek masrafları, ulaşım masrafları gibi) bir zorunluluk olmamakla beraber, teamüllere göre, duruşmayı talep edenler karşılar. Yargılamalarda aklananlar, ya da barışan taraflar karardan sonra genellikle oradaki topluluğa bir kurban *tığlayıp* ziyafet verir. Bundan başka bir teamül olarak mahkemeye başkanlık eden dedeye de “Ata hakkı” adı altında bir ödeme yapılır. Veriliş biçimi genelde yargılamada başkanın bulunduğu döşek veya postun altına verilmek istenen şey gizlenerek bırakılır.[241] Bundan maksat, olu orta para vererek başkanı rencide etmemek ve verilen şeyin mahkeme sonuna kadar gizlenerek başkanın görüşünün manipüle edilmesinin önüne geçmektir. Bu bir gelenektir, yerine getirip getirilmemesi tamamen tarafların takdirine bırakılmıştır.

---

[237] Yıldırım, **a.g.e,** s.51
[238] Krş. Yurtcan, **a.g.e,** s.452
[239] **A.e**, s.453
[240] **A.e**
[241] Metin, ***a.g.e,*** s.107

Sonuç olarak, Alevi toplulukları yargılaması usulünün kendine has ilkeleri olmasına rağmen, genel ilkeler çerçevesinde modern bir yargılama usulünün asgari şartlarını taşıdığını da söyleyebilirim.

c-Alevi Halk Mahkemelerinin Yapısı ve Süjeleri

Modern ceza yargılaması faaliyeti belirli bir kişi ve organların katılımıyla yürütülen ortak bir çalışmadır. Yargılama, birbirlerinden bağımsız hak ve roller ifa eden, birbirlerinden farklı sorumluluklar üstlenen süjelerin birlikte faaliyette bulunmalarıyla mümkün olan bir süreçtir. Bu süjeler irade açıklamaları ile bir yandan da yargılamanın akıbeti üzerinde etkinliğe sahiptirler. Yargıç, savcı, sanık, müdafi (savunucu), şahsi davacı, müdahil yargılama süjeleri içinde yer alır.[242]

Böyle olmakla birlikte, Alevi halk mahkemelerini, çağdaş yargılama sistemleriyle aynı ölçekte kabul edip, bütün yönleriyle ceza yargılamasının esasları ışığında incelemeye imkân yoktur. Zira bunlar, modern ceza yargılamasına göre, oldukça geleneksel ve sade kurumlardır. O yüzden, modern ceza yargılamasında mevcut tüm süjeler bakımından değil, 'birinci derece süjeler, yargıç, savcı ve sanık' açısından incelenecektir.

(a)-Yargıç

Modern ceza yargılamasının en önemli süjesi yargıçtır. Yargıç, ceza yargılamasında önüne getirilen uyuşmazlığı çözen kişidir. Yaptığı görev 'yargı' adını alır.[243] Anadolu Alevi toplulukları yargılamasında yargıçlık makamını dede[244] temsil eder. Böyle olmakla birlikte, görevleri itibariyle dede, mevcut hukukumuzdaki yargıcın görevinden farklı bir rol üstlenir. Bir genelleme olarak, dedenin rolünün temel olarak yargılamanın düzenini ve yürütülmesini sağlamak ve cemaatteki insanların yargılama sonunda beyan ettikleri vicdani kararlarını ifade etmek olduğu söylenebilir.

---

[242] Yurtcan, **a.g.e**, s.60
[243] **A.e**, s.61
[244] Burada "dede" kavramını tercih etmemin nedeni, bu makamda görev yapan kişinin yargılamadaki statüsünü belirtmesidir; pirlik, mürşitlik ve rehberlik ise bu makamda bulunanın diğer derece ve görevlerini ifade ediyor oluşudur.

Kısacası bir yargıç olarak dede, yargılama sonucunda ortaya çıkan maddi gerçeğe göre, tek başına karar veriyor değildir. Karar esas olarak yargılamaya katılan topluluğun vicdani kanaatlerinde oluşmakta, çoğunlukla oybirliği, istisnai durumlarda ise oy çokluğuyla oluşmaktadır. Bu açıdan, dedenin başkaca faaliyetleri saklı kalmak üzere, Alevi mahkemesini jürili mahkeme, dedeyi de duruşmayı idare eden yargıç olarak düşünebiliriz.

Bektaşilerde ise, Bektaşi dergâhı kendi tarikatına bağlı olanların hukuki meselelerini halletmek için bir heyet oluşturmuştur. Bu heyet On İki Hizmet sahiplerinden Mürşit, Çerağcı, Gözcü ve bunlardan başka mürşidin eşi Başıtaçlı (Anabacı) dan oluşur.[245] Bu yapılanmasıyla Bektaşi kültüründeki yargılama makamının, modern ceza hukuklarındaki toplu mahkemeye yakın bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Anadolu Alevi toplulukları yargılamasında başkan dededir. Dede, mahkeme başkanı sıfatı ile mahkemenin düzenli işleyişini sağlar. Söz hakkı verir, müdahale eder, gerekirse toplumdaki diğer bireyler gibi sorular sorar. Mahkemede bulunan kişilerin verdiği kararları topluma ve sanığa karşı okur.[246]

Genel olarak tek başına karar vermese de dedenin rolünü, sadece idari işlevlerle sınırlı oluğunu[247] ileri sürmek de olgusal durumlarla bağdaşmaz. Dede kararını verirken toplumun genel eğilimini dikkate alır, almak zorundadır. Zira daha önce değinildiği gibi, Alevi topluluğu ‘rızalık’ bağıyla birbirlerine bağlanmış insanlar kümesinden oluşur. Bu musahiplik bağıdır ve bu sosyal form dayanağını, kişilerin hür iradeleriyle ettikleri yeminle oluşmuş bir toplumsal sözleşmeden alır. Bunun bir sonucu olarak her yargılama, bir bakıma, kişilerin bu yemine sadık kalıp kalmadıklarının topluluk tarafından yeniden değerlendirildiği bir işlem niteliği taşır. İşte bu nedenledir ki, toplumun rızası, yargılama sonunda oluşan kararın esasını teşkil eder. Ancak, dede kimi sınırlamalara rağmen, ‘geleneksel bir lider’ olarak, bu karar alma sürecinde, aktif bir rol alır ve bir yargıç gibi işlev görür. Dedelik makamının bir kararı yüzünden topluluğun görüş ayrılığına düşüp, bu doğrultuda bir uyuşmazlık

---

245 Bu konuda bkz. Noyan, **a.g.e,** s.202

246 İsmail Metin, **Alevilerde Halk Mahkemeleri, I.C**., 2.bs., Alev Yayınları, 1994, s.73

247 Öreneğin Metin, “Yani mahkeme başkanı sıfatı ile görevi yargılamada karar vermek değil mahkemenin işleyişini sağlamaktır” diyerek, dedenin rolünü sadece idari işleve indirgemiştir. Bkz. Metin, **a.g.e,** s.73

durumunun ortaya çıkma olasılığı pratik nedenlerle oldukça düşük bir ihtimaldir. Dedenin bu rolü, ileride alınacak olan, kişilerin itibarının iadesi ve yeniden topluma alınması süreçlerinde kendini daha açık şekilde ortaya koyar.

Bu aşamada, mahkeme esnasında orada bulunan topluluğun karar alma sürecindeki rolünün, özellikle Anglo-Sakson ve Anglo-Amerikan hukuk sistemlerindeki yargılama usullerinin önemli bir süjesi olan jüri sistemi ile bir benzerlik taşıyıp taşımadığının sorgulanması gerekir. Jüri sistemi sadece Anglo-Sakson ya da Anglo-Amerikan hukukuna özgü olmamakla beraber, özellikle ABD ceza yargılamasındaki jüri sistemi hem tanınırlığı hem de işlevleri açısından en çok ilgi çekenidir. Bu nedenle bu sistemi kısaca tanıtıp, Alevi yargısındaki sistemle benzerliğini tartışacağım.

Jüri kavramı, iki anlam taşır. Birincisi, meslekten olmayan kişilerin yargı görevi yaptığı kurumun adıdır. İkincisi de bu kurulda görev yapan kişilere verilen addır.[248] ABD yargı sistemindeki Jüri, Büyük ve Küçük Jüri diye ikiye ayrılır.

> "ABD Anayasasında …büyük jüri, şüphelinin; …küçük jüri sanığın temel hakkı olarak düzenlenmiştir.[249] …Büyük jüri, savcılıkça getirilen iddia ve delillerin bir iddianameye uygun olup olmadığına dair karar verir, duruşmanın sonunda, [küçük] jüri, kurduğu yargıyı açıklar. Genel kararlar, suçlu… suçsuz… olarak değerlendirilirken; özel kararlara örnek olarak sıklıkla akıl hastalığı nedeniyle suçsuz ya da suçlu ancak akıl hastası… olarak gösterilir."[250]

Yargılama faaliyetinin iki aşamada gerçekleştiği, ilkinde suçluluğu tespit edildiği, ikinci aşamada cezaların belirlendiği göz önünde tutulursa, küçük jüri bunların ilkinde görev yapar.

> "Yargılamada hazır bulunur ve sonunda, sanığın suçlu olup olmadığı sorulduğunda, evet ya da hayır biçiminde cevap verir. Cevap evet olduğunda, meslekten yargıç cezayı belirler, cevap hayır olunca yargılama sona erer, kişi aklanır."[251]

---

248 Yurtcan, **a.g.e,** s.64
249 Bedirhan Erdem, "**Ceza Yarılamasında Jüri",** Ankara, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020, s.82
250 **A.e**
251 Yurtcan, **a.g.e**, s.64

Hukuk kuralları konusunda çok az yazılı kaynağa sahip Alevi topluluğu yargısı kararlarını verirken yerel örf ve adetlere dayanmak zorundadır. Bu aynı zamanda, insanların birbiriyle ilişkilerinin rızaya dayalı olduğu bir topluluk açısında hem tutarlı hem de bir zorunluluktur. Zira bir topluluk bazı insanlarla bir arada olup olmadığına karar verirken, kendi yerel kültürel normlarına dayanmak zorundadır; bundan kaçınamaz. Bu nedenledir ki, dede karar verirken, bir zorunluluk gereği toplumun görüşünü almak durumundadır.

> "İlkel Cermen mahkemeleri, ülkelerinin hukuku ve örfünü beyan etmeye ve kendilerinden önce getirilen münhasır vakıalar ışığında oluşan örfe göre ne yapılması gerektiğine karar vermeye ehil en kalifiye cemiyet üyelerinden oluşmuş heyetlerdi."[252]

Alevi topluluğu, kendi örf ve adetlerine göre dedenin nasıl bir karar vermesi gerektiğini dedeye bildirir. Buradaki sistem bazı temel nedenlerle, klasik jüri sisteminden ayrılır. Birincisi, burada topluluk adına yargılamada rol alacak bir heyet şeklinde işleyen bir jüri sistemi yoktur; onun yerine kararın etkisini göstereceği topluluğun tamamı vardır. Kısacası topluluk tam bir demokratik katılım içinde, iddialara yönelik tavrını, aracısız olarak belirler. İkincisi, burada sadece bir eylemin suç olup olmadığı değil, o eylem suç olarak kabul ediliyorsa verilecek ceza da toplulukça belirlenir. Önceki paragraflarda belirttiğim gibi, ABD'deki duruşma jürisi (küçük jüri) sadece "suçlu" ya da "suçlu değil" diye görüş bildirir, buna göre cezayı ise yargıç belirler.

> "Vicdani kanı, halkın özneleştiği ceza yargılamasında, halkın sağduyusu (*Volksempfinden*) demek değildir. Halkın sağduyusu özellikle hukukun bulunmasına ilişkindir. Alman romantizminin etkisiyle gelişen bu kavram, ancak jürinin hukuku bulan bir özne olarak kabul edildiği hâllerde söz konusu olabilir."[253]

Bu açıdan bakıldığında, Alevi toplulukları yargılamasında topluluğun karar alma sürecindeki rolü, tam anlamıyla halkın sağduyusunu yansıttığı ileri sürülebilir. Zira her seferinde, yargılamaya dayanak oluşturacak normları ortaya koyup, ona göre vicdani kanaat oluşturacak topluluğun tamamı yargılamada hazırdır ve her birinin eşit oy hakkı

---

[252] J. E. R. Stephens, "İngiltere'de Jürili Mahkemenin Ortaya Çıkışı" Çev.: Muzaffer Dülger, **İÜHFM-Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal'a Armağan Özel Sayısı,** C. LXXV, (2017), s. 841
[253] Erdem, **a.g.e,** s 105

vardır. Alevi toplulukları hukukunda, halkın aktüel yargılarıyla çatışma ihtimali olan bir yazılı düzen yoktur. Olan çok az sayıda kuralın da halkın o günkü iradesi karşısında bir zorlama gücü bulunmamaktadır. Kısacası hem kurallar hem de yaptırımlar toplulukça belirlenmekte, kararlar tam da sağduyuya uygun olarak oluşmaktadır.

Dedenin işlevi, toplumsal sorunların çözümünde sadece yargıçlıkla sınırlı değildir. Bunun yanında arabulucu ve hakem olarak da işlevleri vardır. Bu iki sorun çözme yöntemi, klasik mahkemelerin yanında, alternatif çözüm yolu olarak nitelendirilir. Bunlardan başka bir de kimsenin aracı olmadığı, anlaşmazlığın taraflarının sorunu baş başa ele aldıkları müzakere yöntemi vardır ki, en çok denenen, en etkili ve yaygın çözüm yöntemi budur. Bu düzeyde dedenin rolü sınırlı olmasına rağmen, konunun bütünlüğü açısından müzakere yöntemine de kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyorum.

Tarafların aralarındaki anlaşmazlığı mahkemeler dışında çözme yöntemlerine genel olarak ‘alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri’ denir. Alternatif uyuşmazlık çözümü tarafsız bir üçüncü kişinin, mevcut bir uyuşmazlığın çözümü konusunda taraflara yardımcı olmak ve katkıda bulunmak amacıyla katıldığı uyuşmazlıkların çözümü için görev yapan devlet mahkemelerince yürütülen dava yolunun yanında seçimlik bir yol olarak işleyen bir grup uyuşmazlık çözüm yöntemleri topluluğudur.[254] Taraflar arasındaki gerginliği en aza indirgenerek uyuşmazlıkların çözümlenmesi için birçok çalışma yapılmış ve 'alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri' geliştirilmiştir.[255]

> "Alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemlerinde temel amaç, hukuki uyuşmazlık taraflarının karşılıklı görüşmelerde bulunarak, menfaat dengesi bakımından orta yolu bulmalarının sağlanmasıdır. Bu yöntemlerle gerçekleşen bir çözümde, kazanan ve kaybeden taraf yoktur, belirli ölçülerde ödünler vererek kazanan iki taraf vardır."[256]

Bu açıdan bakıldığında, davalaşma uyuşmazlığı yürütme usullerinden sadece biridir.[257]

---

[254] Mine Tan Dehmen, "Tahkim Öncesi Müzakere Ya Da Uzlaştırma Yollarının Tüketilmemiş Olmasının Tahkim Yargılamasına Etkisi", **Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni,** C.25, No:1-2, (2005), s.452

[255] Bkz.Gizem Ersen Perçin, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yöntemlerinden Arabuluculuğun Hukuksal Düzenlemelerdeki Yeri", **Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni**, C.,31, No:2, (2011), s.180.

[256] **A.e**

[257] Ö zcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.141

Roberts, iki insanın kendi aralarındaki çözümü, "kavga" yerine diyalog yoluyla çözme yöntemine “Çözüme-dönük konuşma" olarak nitelemektedir. Roberts’e göre bu yöntem, anlaşmazlığa düşen taraflar, karşılıklı müzakere etme yoluyla çözüme dönük bir yol benimseyebilirler; yansız bir aracı yardımıyla problemin çözümüne gidebilirler veya bir karara bağlanması için kavgayı, bir hakeme sunabilirler.[258]

i- Müzakere

Peter L. Berger, bir bireyin problem çözme eyleminin onun doğal ve toplumsal çevresiyle ilişkili olduğunu belirterek bize şunları aktarır:

> "Ancak birey, diğer insanlarından kaynaklanan çoğu problemle de karşı karşıya kaldığından dolayı, bu problemin çözümü yalnızca öznel değil, aynı zamanda özneler-arası bir bağlamda geçer. Her iki problem de ilişkisel sosyal eylemlerden neşet eder, bu yüzden de çözümler müşterek şekillerde bulunabilirler. Bu çözümler; işaretler, araçlar, fakat her şeyden öte bir dilin iletişim formları aracılığıyla nesnelleştirilebilirler ve böylece diğerleri için de erişilebilir hale gelir."[259]

Müzakere yöntemi üçüncü bir kişinin hiçbir şekilde uyuşmazlık çözümüne müdahalede bulunmaması nedeniyle tamamıyla tarafların kontrolünde gerçekleşen bir yöntemdir.[260] İstisnai durumlar hariç, menfaatleri çatışan taraflar genellikle, sorunu, diğer çözüm tarzlarında aramadan önce, aralarında müzakere ederler. Bu anlamda müzakere tarafların, tahkim ya da dava yoluna başvurmadan önce, aralarındaki uyuşmazlıkları giderebilecekleri herhangi bir ortak karara varma sürecine girmeleri ve doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak birbirleriyle iletişim kurmalarını ifade eder.[261]

Karşılıklı müzakere, çözüm sürecindeki karmaşıklığın en az olan biçimini yansıtır. Burada, rakip halindeki anlaşmazlık tarafları herhangi bir üçüncü taraf olmaksızın bir araya gelir ve karşılıklı tartışarak var olan anlaşmazlığı bir sonuca bağlamaya çalışırlar.[262] Bu alternatif çözüm yönteminde, taraflar sıkı usul kurallarıyla bağlı olmadan, bizzat ya da vekilleri aracılığıyla, bir çözüme ulaşmaya çalışır.

---

[258] Roberts, **a.g.e**, s.67
[259] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, **Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi, Modern İnsanın Yönelimi**, Çev.Mustafa Derviş Dereli, 2.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2016, s.24-25
[260] Perçin, **a.g.e.** s.181
[261] Dehmen, **a.g.e**. s.453
[262] Roberts, **a.g.e.** s.67

Avukatlar genellikle müvekkillerine, yargılama aşamasına geçilmeden önce, diğer tarafla gönüllü bir çözüme varabilmeleri için müzakerede bulunmayı önerirler.[263]

> "Müzakere gerçekte, anlaşmaya dayalı bütün alternatif uyuşmazlık çözme yöntemlerinin ortak ve temel unsurudur. Müzakere, son derece ılımlı, esnek, resmi olmayan, taraflarca yönetilen, tarafların durumlarına en yakın olan, tarafları kontrolüne imkân tanıyan ve her bir tarafın kendisiyle ilgili olan meselelerine uyum sağlayabilen bir usul olması sebebiyle diğer alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemlerine göre daha çok kullanılan bir yoldur."[264]

Bu aşamada dedenin rolü ancak tarafları diyaloga teşvik etme yönünde olabilir. Bunun için de dedenin sorunun taraflarıyla aynı yerleşim biriminde yaşaması, ya da sorunun en başında bir şekilde taraflarla aynı yerleşim biriminde bulunmasıyla mümkündür. Ancak, her toplulukta dedeyi temsilen bir rehber bulunduğu gerçeği göz önünde bulundurulursa, bu rolü onun üstlendiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Sahada konuya ilişkin yaptığım görüşmelerde, sorunların büyük bir çoğunluğunun Ayn-i Cem'den önce rehberin girişimleriyle halledildiğini öğrendim. Gerçekten de yılın belli bir döneminde yapılan Ayn-i Cemlere topluluğun bütün sorunlarını halletmiş olarak girmesi hem topluluk açısından hem de rehberin prestij ve karizması açısından son derece önemli ve istenen bir durumdur. Bu nedenle rehberlerin olağanüstü çaba sarf ettiklerini, Ayn-i Cemden önce sorunların halli için meşru bütün yolları denediklerini kolaylıkla öngörebiliriz.

ii- Arabuluculuk

Geriye kalan diğer çözüm biçimlerinin her birinde bu karşılıklı unsurun yerine belirli bir arabulucu konumundaki üçüncü tarafın müdahalesi dâhil olmaktadır. Bu rol arabuluculuk olduğunda üçüncü taraf anlaşmazlığa düşen kişilere yukarıdan bir anlaşma dayatmaktansa kendi çözümlerini bulmalarına yardımcı olmaktadır. En sınırlı arabuluculuk biçimi, üçüncü tarafın salt 'aracılık' ettiği durumlarda ortaya çıkmaktadır.[265] Bu yapıdaki alternatif uyuşmazlık çözümü, mahkemeler tarafından

---

[263] Özbek, **a.g.e.** s.138
[264] Dehmen, **a.g.e**. s.453
[265] Roberts, **a.g.e,** s.68

yürütülen dava yoluna alternatif olarak hizmet eden. Tarafsız ve objektif bir üçüncü kişinin katkı ve yardımlarıyla yönetilen usuller topluluğudur"[266]

Devletler bu yöntemi teşvik ederek bu yolla hem adli sistemin yükünü hafifletmeyi hem de cemaat ilişkilerini yeniden canlandırmayı hedeflemektedir.[267] Taraflar arasındaki anlaşmazlıkların çoğu zaman kişiler arasındaki iletişimi olumsuz etkilemekte, bu da kişilerin karşılıklı diyalog yoluyla sorunlarına çözüm bulmalarını güçleştirmekte, bazı durumlarda da imkânsız hale getirmektedir. Ancak, bu tür sorunların derinliğine inildiğinde, aslında taraflar arasındaki sorunun haklardan çok, basit ama tarafların çeşitli psikolojik şartlanmışlıkları nedeniyle aşamadıkları iletişim engelleri yüzünden meydana geldiği görülür. İşte bu tür pürüzleri ortadan kaldırıp, "taraflar arasında müzakerelerin başlatılarak bir çözüme ulaşabilmesini sağlamak amacıyla tarafsız üçüncü kişi veya kuruluşların yardım ve müdahalesi lüzumlu olabilir. Uzlaşmada taraflar, uzlaştırıcı sıfatıyla hareket eden tarafsız bir üçüncü kişinin yardımıyla müzakere edilmiş bir çözüme ulaşmayı hedeflerler. Bu yol uyuşmazlıkların çözümünde en ideal çözüm tarzı"[268] olarak görülmektedir. Bu durumda, taraflar yine bizzat müzakerelerin tarafıdırlar fakat arabulucu sıfatıyla tarafsız bir üçüncü kişinin de[269] kolaylaştırıcı rolünden yararlanırlar. Üçüncü kişi olarak arabulucun rolü, aldığı eğitimlerin de yardımıyla, taraflar arasında basit nedenle kopmuş diyalogu başlatmak ve diyalog süresince tarafların karşılıklı olarak, kendi iradeleriyle ve kendi menfaatleri doğrultusunda bir karara varmaları amacıyla masada tutmaya yardımcı olmaktır. Sonuç olarak bu usul, anlaşmazlık taraflarının kendi çözümlerini kendilerinin bulmasına yardımcı olacak tarafsız, bağımsız ve objektif niyetle hareket eden birinin taraflar arasına iletişim rolü üstlenip, çözüm için uygun iletişim zemini yarattığı tamamen gönüllü bir anlaşmazlık çözme yöntemidir denilebilir.

Talipler arasında bir sorun olduğu vakit, pir ve/veya rehber, daha Ayn-i Cem başlamadan önce taraflarla görüşüp birbirlerinin rızalığını almaları için çaba sarfeder. Bu amaçla, taraflara ulaşıp onları dinler, şartlar olgunlaşmışsa onları bir araya getirir,

---

[266] Mustafa Özbek, "Dünya Çapındaki Adalete Ulaşma Hareketiyle Ortaya Çıkan Gelişmeler ve Alternatif Uyuşmazlık Çözümü" **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.51, No: 2, (2002), s.137-138.
[267] Özcan, **Hukuk Sosyolojisine...,** s.140
[268] Dehmen, **a.g.e**, s.454
[269] Özbek, **a.g.e**, s.139

gerekirse hatırı sayılır diğer insanları da devreye sokup, tarafların kendi aralarında bir çözüme ulaşması için çaba gösterir. Pirin ve rehberin rolü öncelikle sorunun çözümüne engel teşkil eden diyalogun kapısını aralamak ve tarafları bir araya getirmektir. Bu çabada pir ve rehberin toplum içindeki saygınlıklarının tarafları ikna etme çabasında oldukça olumlu rol oynadığı da söylenebilir. Pir ve rehber bu süreçte, taraflara herhangi bir çözüm dayatmaz, kendi çözüm gördükleri bir yargıya uymaları için tarafları zorlamazlar. Onlar sadece tarafların kendi aralarında bir çözüme ulaşması için gerekli olan diyalog ve müzakere zemininin sıhhatti için çaba sarf eder, bu süreçte, görüşmenin tıkandığı noktalarda tarafları nasihatleri ile masada tutmaya çalışırlar. Yaptığım görüşmelerde sorunların büyük bir çoğunluğunun bu aşamada çözüme kavuştuğunu tespit ettim. Sorunların çok azının Ayn-i Cemlerde taşınmasının bir nedeni Alevi topluluğunun barışçıl karakteri ise, diğer bir nedeni de pir ve rehberin üstlendiği bu başarılı arabuluculuk rolüdür. Bu çabanın sonunda taraflar bir anlaşmaya varmazlar ise, sorunun çözümü için başvurulacak bir yol olarak ya sorunu pir ve/veya rehberin hakemliğine bırakma, ya da Ayn-i Cem'deki yargıya götürme gibi seçenekler kalır.

iii- Tahkim

Üçüncü çözüm biçiminde ise yansız olan üçüncü taraf, kendi çözümlerini bulma konusunda anlaşmazlık taraflarına yardımcı olmaktan çok kendi verdiği bir kararla anlaşmazlığın çözüme kavuşturulmasına çalışmaktadır.[270] Modern yasalarda, kişiler arasında, özel hukuku ilgilendiren bir hak konusunda bir çekişme olması durumunda, taraflardan birinin mahkemeye başvurması neticesinde talepte bulunan usul kuralları gereği 'davacı' sıfatı kazandığı gibi, karşı taraf kendi iradesi olmamasına rağmen 'davalı' sıfatını alır.

> "Dolayısıyla yerel mahkeme yargılamasında, kural olarak, davalı taraf kendi iradesi ile yargılama sürecine katılmamaktadır. Tahkim yargılamasında ise, uyuşmazlığın her iki tarafı da yargılama sürecine kendi iradeleri ile dâhil olmaktadırlar. Ancak bu durum tarafların "davacı" ve "davalı" sıfatlarını taşımalarına engel olmamaktadır."[271]

[270] Roberts, **a.g.e**. s.68
[271] Perçin, **a.g.e**. s.179-180

Böylece, alternatif uyuşmazlık çözüm yolları içinde daha şeklî bir yapıya sahip olan tahkim yönteminde, tarafsız üçüncü kişilerin ya da bu konuda uzman olan kişilerin yer aldığı listeden seçilen bir hakemce, uyuşmazlık üzerinde muhakeme yapılmak suretiyle bir karar verilir.[272] Bahsedilen alternatif çözüm yollarından farklı olarak, hakem kararları yukarıdan taraflara dayatılan kararlar niteliğinde olup, bu anlamda alt derece mahkeme kararlarından farksızdır. Bu açıdan tek fark, tarafların anlaşarak meseleyi kendi seçecekleri tarafsız bir kişi ya da heyete tevdi etmeleri, uyuşmazlığa uygulanacak hukuku da genel kurallar çerçevesinde beraber kararlaştırmalarıdır. "Hakem kararları tarafları bağlar. Hakem kararı her zaman için uyuşmazlıkla ilgili olarak verilen nihai karardır. Ancak hakem kararı, mahkeme kararlarının temyizine oranla daha sınırlı bir temyiz incelemesine tâbi tutulsa da temyiz mahkemesine götürülebilir."[273]

Taraflar, kendi aralarında çözemedikleri bir sorunu, kendi kararlarıyla ya da dedenin veya rehberin telkiniyle Ayn-i Cem'e götürmeden çözmeyi, bunun için de dede ya da rehberin hakemliğinde bir çözümü tercih edebilirler. Bunun için taraflar elindeki bilgi, belgelerle pir veya rehbere giderler, varsa şahitleri huzura çıkarıp dinlettirirler. Bütün delilleri dinleyen pir veya rehber kendi kararını taraflara bildirir. Bu kararlara tarafların uyması zorunludur. Uymamaları durumunda çeşitli yaptırımlarla karşılaşırlar. Bazı bölgelerde pirin ya da rehberin kararlarına uymamanın cezası, "bir yıl erkana alınmamaktır".[274]

(b)-Savcılık Kurumu

Ceza yargılamasının, hâkimden sonra gelen en önemli ikinci süjesi savcıdır. Genel olarak modern yargı sistemi, özellikle de ceza yargılaması diyalektik bir ilişki içinde iki kuvvetin çatışması sonucunda işler. Bunlardan ilki "tez" diyeceğimiz iddia makamıdır. İddia makamı iddianame ile bir sorunu mahkemenin önüne getirir, bunun üzerinde yargılama başlar. Bunun karşısında "anti tez" olarak savunma makamı yer alır. Savunma makamı ise mahkemenin önüne, iddia makamının ileri sürdüklerini

---

[272] Özbek, **a.g.e.** s.142
[273] **A.e.**
[274] Birdoğan, **Anadolunun…,** s.260

çürütecek, geçersiz kılacak maddi olguları ve tezleri sunar. Yargı makamı ise “tez” ve “anti tez” in ileri sürdüklerini değerlendirerek bir “sentez”e ulaşır. Ceza yargılaması içinde savcı iddia faaliyetini yürüten süje olarak,[275] bu denklem içinde savcı, ‘tez’ kavramını temsil eder.

Alevi toplulukları yargılamasında savcılık kurumu açık bir biçimde yer almaz. Ancak, savcının işlevine benzer bir rolün rehberlerce icra edildiği söylenebilir. Alevi toplulukları yargılaması Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemlerinde, Bektaşilerde ise bu iş için oluşturulmuş bir heyet vasıtasıyla yürütülür. Daha önce kısaca belirttiğimiz üzer, Anadolu Aleviliğinde rehberler, sorunların Ayn-i Ceme taşınmaması için çaba harcarlar ve bu sebeple taraflar arasında bir tür arabulucu rolü üstlenirler. Bu süreç içinde tarafları dinler, gerekirse üçüncü kişilerin görgüsüne başvurur ve kişiler arasındaki çatışmalar hakkında tam bir bilgi sahibi olur. Rehberin toplulukla aynı yerleşim biriminde ikamet etmesi de onun olup bitenler konusunda bir karara varmasını kolaylaştırır. İşte rehber, bu çabası sonucunda başarılı olmaz da sorun Görgü Cemine taşınırsa, uzlaştırma çabaları sırasında edindiği bilgileri duruşmadan önce pirle paylaşır, kendi kanaatini de ifade eder. Bu fonksiyonun, pirin karar alma sürecinde etkili olduğu ve bir nevi modern yargı sistemimizdeki savcılık faaliyeti niteliği arz ettiği söylenebilir. Zira modern hukuktaki savcılık kurumu da yalnızca mağdur veya müşteki lehine olan delilleri toplamaz, o, aynı zamanda sanık lehine olan delilleri de toplayıp, mahkemenin önüne getirmek zorundadır.

Bektaşilikteki sistemde, şikâyetçi olan kimse rehberine başvurması[276] ile yargılamanın başlaması, bu kurumu Anadolu Aleviliğindekine nazaran savcılık kurumuna daha çok yaklaştırır.

Bunun yanında gözcünün de kimi yönleriyle kolluk kuvveti, kimi yönleriyle mübaşir vazifesi gördüğü, bu yönüyle Alevilik yargılama makamlarının bir yardımcı süjesi olduğunu belirtmeliyim. Meydan erenlerinden bir kimse, şikâyeti varsa bunu Gözcü’ye söyler. Bir (Muhabbet Meydanı) açılacağında, Çerağlar uyarılmadan önce gözcü dar’da niyaz edip… mürşide durumu açıklar.[277] Ayrıca gözcü, cem sırasında ya

---

275 Yurtcan, **a.g.e**, s.141
276 Noyan, **a.g.e,** s.194
277 **A.e**, s.201

da öncesinde gördüğü toplum değerlerine aykırı fiilleri mürşide bildirmekle görevlidir.[278]

(c)- Sanık

Yurtcan, modern hukukta, "her ceza davasında iki öğenin (unsur) kesinlikle bulunması gerektiğini bize bildirir:

> "Bunlar kişi ve eylem öğeleri (unsurlarıdır). Hukukumuzda belirsiz kişilere karşı dava açmak mümkün değildir. Savcı bir elemden ötürü kamu davası açtığında, bu davanın sanığını da göstermelidir. Bunun yanında, bu sanığa atılan suç, daha yerinde bir deyişle, onun suçlandığı eylem de gösterilmek zorundadır."[279]

Burada bahsedilen kişi unsuru, sanıktır. Sanık, ceza yargılamasının varlığı zorunlu olan süjesidir. Yargıç ve savcı makam olarak süje sıfatını taşırken, sanık kişi olarak bu sıfata sahip olmaktadır. Sanık suç işlediği sanılan kişidir.[280] Bu açıdan bakılınca, ceza yargılaması sürecinin bir veya birden fazla kişiye bir suç isnadıyla başladığını söyleyebiliriz. Ceza yargılaması boyunca suç isnadının doğru olup olmadığı tartışılıp tüm şüpheler giderilmeye, yasaların öngördüğü bir ispat aşamasına gelinmeye çalışılır. Süreç sonucunda iddia bütün şüphelerden arınmış şekilde ispatlanırsa, sanığa fiile uygun bir ceza veya şüpheler tamamen giderilmezse sanık hakkında beraat kararı verilir. Alevi toplulukları yargılamasında modern anlamda sanığın fiilini resen soruşturup, şartlar varsa hakkında kamu adına iddianame düzenleyecek bir savcılık kurumu bulunmadığı için, davaların tamamı şikâyete bağlı suçlar veya şasi dava gibi ele alınır.

Savcının, yasalara aykırılık taşıyan bir fiili haber alması sonucu harekete geçmesi, şartları varsa dava açmak zorunda olmasına modern ceza yasalarında "koğuşturmanın kamusallığı ilkesi" denir. Kamu davasının kamusallığı, takibi şikâyete bağlı suçlarda şikâyet şartının gerçekleşmesiyle, takibi şikâyete bağlı olmayan suçlarda ise, suç işlendiği haberinin alınması üzerine, Cumhuriyet savcısının o suçla ilgili gerekli araştırmaları yaparak, uyuşmazlığı yargı önüne taşımasıdır.[281] Bir

---

278 Bu konuda bir örnek olay için bkz. **A.e,** s.196
279 Yurtcan, **a.g.e,** s.433
280 **A.e,** s.155
281 Mustafa Özen, "Kamu Davası Açma Konusunda Benimsenen İlkeler, Cumhuriyet Savcısının Takdir Yetkisi ve İddianamenin İadesi," **Ankara Barosu Dergisi,** No:67/3, (2009), s.19

suç işlendiğinde, o suçtan zarar gören ya da suça hedef olan kişi sanık ya da sanıkların koğuşturmaya uğratılmasını istemese dahi, devlet adına ceza koğuşturması yürütülür.[282] Bunun bir istisnası, koğuşturulması şikâyete bağlı suçlar bakımındadır.[283] Bu kategorideki suçlar, suça konu eylemin sonuçları bakımından, toplumun çıkarlarından çok suçun mağdurunun şahsi haklarında bir etkiye sahip olmasıyla tanımlanırlar. Bunun neticesi olarak da koğuşturmada kamunun yararından çok, şahsın menfaati vardır. Bu yüzden, suçtan zarar görenin şikâyeti olmadığı sürece, savcı resen soruşturma açıp iddianame düzenlemez. Ayrıca eski ceza yasasında şahsi dava olarak tanımlanan ve koğuşturmanın kamusallığı ilkesinin başka bir istisnasını teşkil eden bir dava usulü vardı. "1412 sayılı mülga CMUK'nun [Ceza Mahkemeleri Usulü Kanunu] 344. maddesinde sınırlı sayıda sayılan suçlarda, şahsi dava hakkı tanınmaktaydı. 5271 sayılı CMK [Ceza Mahkemeleri Kanunu], şahsi davayı kaldırdı. Artık, bütün suçları Cumhuriyet savcısı, kamu adına takip etmektedir.[284]

Modern hukuktaki bu ayrım esasen devletin varlığıyla ilgilidir. Devlet, toplum ve birey ayrı ayrı birer hukuk öznesi olarak kabul edilir. Bu durumda, fiilin hangi öznenin hakkını ihlal ettiği yargılama sırasında önem kazanır. Ancak Alevi topluluklarında böyle bir ayrım mevcut olmadığı gibi, Alevi hukuku öğretisinde de mevcut değildir. Daha önce üzerinde durulduğu üzere, Alevi öğretisinde modern anlamda bir birey anlayışı bulunmaz; kişi kendi benliğinden, tekliğinden vazgeçerek topluluğa dahil olur. Bu açıdan kişiye özel bir haktan da bahsedilmez. Kısacası, Alevi topluluklarında devlet, kişi ve topluluk diye üç hak öznesinde değil, bir tek hak öznesi olan topluluktan bahsedilir. Bu nedenledir ki, fiil iki kişi arasında geçse de ceza tüm toplulukça verilir ve böylece topluluk davanın bir tarafı olur.

Alevi toplulukları hukukunda davayı dede, sanık, mağdur ya da topluluk açar. Dede, kendi talipleri arasında bir sorun yaşamışsa, bundan haberdar olur olmaz, konunun acil olup olmadığını da hesaba katarak doğrudan olaya el koyabilir. Önceki alt-bölümde izah edildiği gibi, bu ilk müdahale genellikle arabuluculuk ya da hakemlik şeklinde olur. Ama gerekirse, mesele bir oturumda ele alınıp kara da bağlanır.

---

282 Yurtcan, **a.g.e**, s.32
283 **A.e**, s.33
284 Daha geniş bilgi için bkz. Özen, **a.g.e**, s.19

Bir başkasının fiilinde zarar gören mağdurun şikâyeti üzerine davanın açılacağı ise doğaldır. Bu konuda bir sınırlama olmadığı gibi katı kurallar da yoktur. Talibin talebini uygun zamanda dedeye, rehbere ya da gözcüye iletmesi yeterlidir.

Alevi toplulukları yargılamasının işlevi, aslında rızaya ve sözleşmeye dayalı bir insan topluluğunun, bir ya da birden fazla bireyin bu sözleşmeye sadakatinin değerlendirilmesine dayandığı için, topluluğun 'razı olmaması' hallerinin tümü bir insan ve insan grubunun hakkına dair bir şikâyet olarak görülür ve bu memnuniyetsizlik bir davaya dönüşür. Bu anlamda asıl şikâyetin halktan geldiği söylenebilir. Ayrıca, sorun kişiler arasında yaşansa bile, bütün topluluğu birbirine bağlayan sözleşmesel bağ üzerinde de doğrudan etkisini gösterdiği için, her dava modern hukuktaki kamu davasının içeriğine sahiptir. Yukarıda usul olarak söylediklerim, bununla çelişmez. Davaların şahsi dava ya da şikâyete bağlı dava şeklinde görülmesi, savcılık kurumunun varlığı ve etkinliğiyle ilgilidir. Öte yandan, dava açıldıktan sonra, karar mercii artık topluluğun kendisidir.

Alevilik yargılaması, esas itibariyle 'itiraf' olgusuna dayanır ve bunu teşvik eder. Özellikle, taliplerin her sene Görgü Cemi'nde hesap verip aklandıkları sırada, kişilerin kendisine karşı hiçbir suçlama olmamasına rağmen fiillerini itiraf edep vicdanen kendilerini temize çıkardıkları kaydedilmiştir. Kutlu, Görgü "Cemi'nin görülecek günün akşamında birçok talibin uyku bile uyumadığı, sadece ve sadece kendi "öz darı" ile meşgul olduğunu o meydanları yaşamış olan canlar bilir,"[285] diyerek o ritüelin kişiler üzerinde ne derece o manevi bir baskı oluşturduğunu belirtir. Burada talip, "kendisine ilişkin gerçekleri saklamadan, darda can pahasına her şeyi ortaya dökmelidir. Benlikten uzaklaşıp tüm malvarlığını bu yola vermelidir. Yaptıkları varsa öte dünyada değil, burada çekmelidir."[286] Dede, cemaatin karşısında sorgulanan talipleri varsa bir suçu, günahı itiraf etmeleri için teşvik eder. Dede; "dilli başlısın dara gel, dile gel, doğru söyle"[287] der. "Cemaatin bilmediğin, Tanrı'nın ve sizin bildiğiniz, dulda yerde işlemiş olduğunuz bir hata-kusur varsa dile gelip söyleyin,"[288] der. Alevilik hukukuyla ilgili temel eserlerde suçunu kendi rızasıyla topluluğun önünde

---

[285] Kutlu, **a.g.e,** s.229
[286] Kaygusuz, **Alevilikte…,** s.37
[287] Vaktidorlu, **a.g.e,** s.97
[288] **A.e**

itiraf etmek ciddi bir hafifletici neden olarak gösterilmiş; aksine, suçunu itiraf etmemekte ısrar edenler açısından ağırlaştırıcı yaptırımlar öngörülmüştür

Manakıb-ı Şeyh Safi'de, "Dâr'da niyâza varûb 'Biz şu günahın sahibiyiz' derse günahına göre sitem urmalı, erkan yürütülür. Eğer bir de suçunu kabullenmezse günahı büyük olmuş olur;"[289] denilmektedir. Aynı metinde, "Bir kişi livâta ederse yol içinde bütün farzlardan düşmüş sayılır. Ne yol'a ne dört makam ve dört mezhepte, dört kitapta yeri yoktur. Ölürse murdardır. Böyle bir kimse dergâha varup günahını ele verirse (yani: suçunu kendi dile getirirse) ona üçyüz taryik urulur. Eğer ölmez kalkarsa üçyüzaltmış açıkça Gâziler hakkına, doksandokuz açıkça halife hakkına ve bir o kadar üstaz neziri alınır. Malî miras edilir. Tâkim livata edien tâlibin işi temiz ola,"[290] denilerek, ağır suçlarda dahi itirafın bir hafifletici neden olarak görülmesi gerektiği düzenlenmiştir.

d-Alevilik Yargılama Usulünde Yargılamanın Safhaları

(a)-Ön İnceleme Safhası

Ön inceleme safhası olağan olarak her yıl yapılan Görgü Ceminde görülecek meselelerle ilgilidir. Yoksa, işin ivediliği nedeniyle Görgü Ceminin beklenmeden dedeye başvurularak işletilen olağandışı muhakeme süreçlerinde bu ön inceleme safhası yoktur. Her Alevi köyünde dede bulunmaz. Dede olağan durumlarda yılın belirli dönemlerinde topluluğu ziyaret eder. Bunların en önemlisi Görgü Cemi maksadıyla yapılan ziyarettir. Dede bir yıl sonra taliplerini görmeye geldiğinde önce köyde olup bitenler hakkında kendisine bir rapor / bilgi sunulur, işte burada suçlar da dedeye bildirilir."[291]

Bu rapor rehber tarafından sunulur. Bunun üzerine, görülecek davalar incelemeye alınır. Bundan maksat, sorunun türüne ve ağırlığına göre bir yöntem bulmak, en uygum çözüm yoluna karar vermektir. Burada ilk olarak, Görgü Cem'inde görülemeyecek kadar ağır ithamların olup olmadığı saptanır. Ondan sonra, ceme taşınmadan çözülme ihtimali olan şikâyetler ayıklanır. Bunların, Görgü Cemine

[289] Noyan, **a.g.e,** s.191
[290] **A.e,** s.190
[291] Yıldırım, **a.g.e**, s.52

taşınmadan, taraflar arasında arabuluculuk yapılarak uzlaşma yoluyla hal olunmasına çalışılır. Görüştüğüm tüm kaynaklar, ilk amacın Görgü Cemine sorunsuz girmek olduğunu, bunun sağlanması için bütün tarafların elinden geleni yaptığını vurguladılar. Bu veri de dikkate alınarak, sorunların çoğunun bu safhada çözüldüğü söylenebilir. En sona, Görgü Ceminde görüşülmesinin uygun olacağı şikâyetler bırakılır ki, asıl yargılamaya konu olan şikâyetler bunlardır. Bu, modern ceza yasalarında, soruşturma safhasından koğuşturma safhasına geçme sürecine benzer. Bu dosyalar üzerinde müzakere edilir, gerekirse Görgü Ceminden önce tanıklar dinlenir. Bütün bu işlemler yargılamanın sorunsuz yürümesi ve sağlıklı bir karar alma süreci oluşturulması için gereklidir. Bu safhada, meselenin kendine has bazı özellikleri, belli kimselerin yargılama süresince cemde olmasının, sürecin sağlıklı yürümesini olumsuz etkileyeceği kanaatine varılırsa, gerekirse bu insanların yargılama süresince cemin dışında tutulmasına da karar verilir.

Olağanüstü yargılamada, yargılama esnasında bulunması gerekenler davet usulüyle çağrılır. Olağan Görgü Cemlerinde katılım eğer köyde yapılıyorsa tüm köylü çağırılır, daha büyük yerlerde davet usulüyle sağlanır. Tanıklar varsa bu çağrı esnasında onlara da haber verilir. Taraflara da ellerindeki tüm delilleriyle gelmeleri çağrısı yapılır. Böylece soruşturma safhasından koğuşturma safhasına geçilmiş olunur.

Olağanüstü yargılama süreci konusuna işaret etmekle yetineceğim; olağan yargılama usulü olan Görgü Cemi'i ve "görülme"yi ise takip eden başlık altında detaylı şekilde ele alacağım.

(b)-İlk Derece Yargılama Usulü

Cem töreni başlamadan önce herkesin arasında uzlaşma ve barışın hüküm sürmesi gerekir. Bu amaçla dede tarafından her talip senede bir kez zorunlu olarak sorguya çekilir, topluluğun ifadesiyle dede tarafından 'görülür.' Bu sorgulama, talibin bir yıl içinde yolun kurallarına ve topluluğa verdiği söze ne derece bağlı kalıp kalmadığına yönelik ahlaki bir sorgudur. Topluluk inancında 'ölmeden önce ölme' diye ifade edilen, bu sorgulama törenidir. Burada, kişinin kendi benliğinden ne derece uzaklaştığı araştırılır. Eğer kişi benliğine saplanmış, *geçici zamana* teslim olmuşsa, toplulukla olan ilişkisi gözden geçirilir.

Alevi-Bektaşi öğretisinde *ölmeden önce ölme* kuralı, bireyin kötü huy, alışkanlık ve insani zaaflardan arınmasını ve bir tür nefis terbiyesi yolu ile bu dünya üzerinde kul hakkı kalmadan göç etmesini[292] ifade etmektedir. Bu öğretinin tarihsel kaynağını Pythagorasçı felsefede bulabiliriz. Pythagoras tarafından kurulan Okulda amaç, anlamak ya da öğrenmekten çok, arınmak, bilgi yoluyla saflaşarak, evren ruhuyla birleşmektir.[293] Ayrıca, buna benzer bir inanış Budizm'de "Nirvana" kavramıyla ifade edilir. Buda'ya göre 'kurtuluş' kişinin yanılgılarını fark edip nedensellik yasasından, tutsaklığından kendisini kurtarmasıdır.[294] Nirvana'nın anlamı ise "sönmektir." Budacılıkta "sönmekten-sönüşten" anlatılmak istenen tıpkı bir alevin sönmesi gibi insanın acılarının kaynağı olan isteklerin, tutkuların, duyumsuzluğun sönmesidir.[295]

> "Bektaşi için hesaplaşma, Allah'a ulaştığı yerde, yani burada yapılır. Ölmeden önce ölmenin diğer bir yorumu da ölen insanın nefsinin olamayacağı şeklindedir. Dolayısı ile Bektaşi, nasip alanın nefsini öldürdüğünü be bundan sonra nefis ile hareket etmeyeceğini sembolize etmektedir."[296]

Bektaşilikteki "nasip alma" Anadolu Aleviliği'nde "ikrar verme" anlamına gelir ki, bu da musahip tutuma ritüeliyle tamamlanır. Burada topluluk önünde verilen yeminle toplumsal sözleşmeye dâhil olan kişiler, daha önce işledikleri hatalarından arınmış sayılırlar. Alevi ahlakının en önemli ilkesi 'benlikten uzaklaşma, öznefsini öldürme'dir. Kötülüklerin kaynağı onlara göre nefsine uyma ve benlikten şaşmamaktır.[297]

> "'Görmek' köküne dayanan sözcük, … 'görülüp sorulmak' anlamını taşır. Alevi inancına göre bu olay, Hz. Muhammet'in 'Ölmeden önce ölün, mahşer olmadan hesabınızı görün!' buyruğuna dayanır."[298]

Pir bu amaçla düzenli olarak yılda en az bir kez topluluğu ziyaret eder. Köy topluluklarının iş takvimleri düşünülünce, en uygun zaman güz aylarıdır. Zira bu dönemde ziraatla uğraşanlar için olduğu kadar hayvancılıkla uğraşan göçebe-yarı-

---

[292] Er, **Yaşayan…,** s.197
[293] "Pyhagorasçılar", Cevizci, **a.g.e,** s.719
[294] Ruben, *a.g.e*, s.143; benzer görüşler için bkz. Er, **Yaşayan…,** s.203
[295] **A.e**, s.139
[296] Er, **Yaşayan…,** s.198
[297] Kaygusuz, **Alevilikte…,** s.46
[298] Bozkurt, **Aleviliğin**…, s.173

göçebe topluluklar için de işlerin en az olduğu ve köye döndükleri dönemdir. Yıllık görgü meydanı (cem û civatene) hasat sonunda açılır.[299]

Dede gelmeden önce tüm hazırlıklar yapılır. Özellikle sorunsuz bir cem olması için her talip elinden geleni yapar. Bu hazırlık aşamasında, topluluğun sorunsuz olarak ceme gitmesi için rehber ciddi roller üstlenir. Yıla sorunsuz girmek aynı zamanda rehberin prestijini de arttırır. Bu dönemde taliplerin çok heyecanlı oldukları, kendi bir yıllık yaşamları konusunda bir özeleştiri sürecine girdikleri, bunun sonucunda gerekirse komşularıyla etkileşimi sıklaştırıp kırdıkları varsa gönlünü aldıkları bilinen bir gerçektir. Yüz yüze ilişkilerin olduğu dar bir çevrede, oldukça zor bir ritüel olan görgüde sorgulanmak insanların kolayca göze alabilecekleri bir durum değildir:

> "Pirin gelişi her talibin beklentisi olduğu için, kadınıyla erkeğiyle bütün talibi bir sorgu-sual sancısı ve bu sancının yarattığı heyecan sarıp sarmalar. O günler, birçok talibin uyku bile uyumadığını, sadece ve sadece kendi 'öz darı' ile meşgul olduğunu o meydanı yaşamış olan her can bilir."[300]

Yargılama süreçleri cemde işlemeye başlar. Ancak çoğunlukla cemde böyle bir yargılamaya gerek kalmaz. Her sorun cemde çözülmez. Her sorunun ceme gelmesine zaten iyi gözle bakılmaz. [301] Musahip törenini de içeren ayn-i cem'in öncelikli amacı topluluğun barış içinde olduğundan emin olmak veya barışı yeniden sağlamaktır. Bu sebeple 'can ve başın Muhammet ve Ali yoluna konulması' için yeniden ikrar verilir.[302]Kutlu'nun aktardığına göre:

> "Hasat sonu geldiğinde bölgede bulunan inanç görevlisi, on iki hizmet erbabı, başlarında rehberleri olmak üzere talibi 'cem û civatene' yani sorgu-sual cem erkânına hazırlar. Bölgedeki… genel yaşantıyı çok iyi bildiklerinden, her haneyi tek tek dolaşarak görüşür helalleşirler. Bir yandan açılacak meydan için rızalık alınırken, diğer yandan da sosyal sorunlar üzerinde helalleşmelerini sürdürürler. Hal ve gidişat hakkındaki şikayetleri, önerileri, derler toparlarlar…O görüşmeler sırasında, sorunlardan çözebildiklerini çözer…çözülemeyenler için haftalık 'muhabbet meydanı'nda yeniden ele alınır ve hal yoluna gidilir. Orada da hal olmamış olanlar pirin görgü meydanı için o yere gelmesine bırakılır."[303]

---

[299] **A.e**
[300] ***A.e***, s.229
[301] Yıldırım, **a.g.e**, s.45
[302] Kehl-Bodrogi, ***a.g.e***, s.188
[303] Kutlu, **a.g.e,** s.229

Dede toplulukları ziyaretinin daha en başında mevcut uyuşmazlıklar hususundan bilgilendirilir. Dede bu hususta rehberle ve gerekli gördüğü kişilerle Görgü Cemi öncesinde özel bir toplantı düzenler. Burada işler sıralanır, bir düzene konur ve hangi meselelerin cem törenine taşınacağına dair bir karara varılır. İkrar vererek yola girme töreni sırasında canlar dara durduğu zaman, cemin başlangıcında cem birlenirken, kişi yıllık görgüsünü yapmak üzere dara durduğunda ya da herhangi bir can hakkında şikâyet söz konusu olduğunda cemde yargılamanın başlaması için koşullar oluşmuş demektir.[304]

Daha önce de değinildiği üzere, yargılama makamı ve yargılama usulü bakımından Anadolu Alevileri ile Bektaşilerin uygulamaları arasında belirli farklar vardır. Bu nedenle her iki geleneği ayrı ayrı ele almayı daha doğru buluyorum.

Bektaşi yargılamasının bir heyet tarafından yapıldığından daha önce bahsetmiş, bunun modern mahkemelere yakın olduğunu söylemiştim. Süreci Noyan'ın analattıklarından özetleyerek aktaracağım:

> "Meydan erlerinden bir kimse, şikâyeti varsa Gözcü'ye söyler. Bir (Muhabbet Medyamı) açılacağında, Çerağlar uyarılmadan önce Gözcü dâr'da niyâz edip Peymençeye geçer (Peymençeye geçmek: Bu duruş, sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağı üzerine konarak, sağ el üstte olmak üzere kollar göğüs üstünde çapraz tutulup parmaklar açık olarak omuzlara doğru uzanmış, baş göğse biraz eğilmiş şekilde saygı duruşu halidir.) Mürşide durumu açıklar. O da şikâyetçiye dâr'a (Meydan odasının orta yerine) çağırır. O da gelip niyaz ile tanık ve belgelerle şikâyetini açıklar. Uyarıcı başkanlığında Başıtaclı (Anabacı), Çerağcı, Gözcü, Rehber (Şeri'at evi)ne girerler. (Şeri'at evi: ikrar töreni yapılmazdan az önce Nâsib alacakların, yola gireceklerin abdest alıp, beyaz kefen gibi gömleklerini giydikleri yerdir.) orada aralarında konuşurlar. Meydana dönünce saz zakirler bir Düvaz çalar okurlar. Dede ayağa kalkınca herkes kalkar. Dede üç boğumlu kayın ağacında yapma erkân değneğini (Erkan-ı Evliya, Zülfikar) yeşil torbasından çıkarır. Ocağın yanına gider. Değneğin bir ucunu ocağa dayayarak şikâyetçiye: -Altında geçen, suyundan içen Hakk yönünden dûr olsun mu? der. O da: -Olsun! diye erkan değneğinin altında bir defa geçer. İkinci defa mürşit: -Altında geçer, suyunu içip kötü dille gaybet eden Hakk yönünden dûr olsun mu? der. Şikayetçi: -Olsun! diyerek değnek altında geçer. Üçüncü defa mürşit: -kardeşine bilmeden kemlik eden yezit kanına kanım olsun mu? der. O da: -Olsun! diyerek değnek altında bir defa geçer.
> Böylece şikâyetçiye kesin olarak doğru söyleyip söylemediği, Meydân'da olanlar yanında bir defa daha ve yemin ettirilerek tekrarlatılmış olur. Ondan sonra tanıklara da aynı şekilde yemin ettirilir.
> Sıra şikâyet edilene gelmiştir. O kimse, önceden Gözcü tarafından bilindiğinden zaten meydana alınmamıştır… Nihayet sanık da Meydân odasına çağrılır. Meydân eşiğine niyaz ederek (Eşiği öperek), içeriye girmeden orada peymânçeye geçer. Kendisinin tanıkları var ise onları söyler. Bu tanıklar da erkan değneğinden geçirilerek yemin ederler ve ayakta ifadelerini verirler.
> Bundan sonra uyarıcı (Mürşit), Başıtaclı Bacı, Gözcü, Çerağcı ve Rehber'den kurulu heyet Şeri'at evine gider, durumu inceler ve konuşurlar. Bir karara varırlar. Meydana

---

304 Yıldırım, **a.g.e,** s.52

dönerek yine kahve ocağında beklemekte olan sanığı çağırtırlar. Bu defa meydan rehberi tarafından boynuna Tiğ-bent (teslim kemendi) geçirilmiş, başı açık, yalınayak ve sırtında kefen denilen düz, dikişsiz gömlekle getirilmiştir. Saz ve zakir tekrar bir Düvaz çalar ve okurlar…

Bundan sonra uyarıcı (Mürşit) kararı bildirir. O kimse davayı kaybetmişse artık "Düşkün" sayılır. [305] Gözcü onu dışarı çıkarırken oradakiler: -Yuf Münkire! Diye söylenirler.

Bu düşkün olanın kardeşleri (Eş'leri yani musahipleri ve kefilleri) de bir-iki dakika sonra destûr elip (izin isteyip) onun yanına giderler. Düşkün olan artık evine gidemez. Kardeşliği onu, en yaşlı olanın evine (eşiğine) sığındırır. Bir başıtaclı eşiği olursa bu daha yeğ görülür. Artık ertesi günü (Düşkün)ün toplumla ilgileri kesilmeğe başlar. Davarları süreden çıkarılır, kırk gün çocuklarına, karısına, evine kimse uğramaz. Onun el sürdüğü yere kimse el sürmek istemez. Ayrıca verilmiş bir cezası varsa o da yerine getirilir. (Para cezası, çelik urmak, sürgün, süresiz sürgün gibi)."[306]

Anadolu Aleviliğinde ise, olağanüstü mahkemeler hariç, topluluk sorunlarının görüşülüp karara bağlandığı olağan yol Görgü Cemidir.

"Görgü Cem'i genellikle perşembeyi cumaya başlayan akşam yapılır…dede ve toplum odadaki yerini almıştır. Görülmek üzere olan yolkardeşi [musahip] olmuş iki aile orta yere gelir. Bu, dört kişiden oluşan bir katardır. Aralarında yaşça büyük olan erkek sağ baştadır. Solunda eşi yer alır. Öbür çift ise onun yanındadır. Bu dört kişi yalın ayaktır. Bellerinde kemerbest kuşağı bağlanmıştır. Dört kişilik katarın en sağında rehber bulunur. Böylece dara dururlar. Rehber meydanı niyaz ettikten sonra dedeye ve dinsel törendekilere şöyle seslenir:

"Allah, Allah…Eli erde, yüzü yerde, özü dar-ı mansurda, Hak-Muhammet-Ali yolunda! Erenler meydanı, pir divanında, canı kurban, teni tercüman. On iki imam ve on dört masum pak efendimizin dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak kavliyle, hak erenlerinin nasihatini kabul, muktezasıyla amel etmek üzere, yalın ayak, yüzü yerde sürünerek gelmiş, cem erenlerinin izni icazetiyle, Muhammet-Ali yoluna, Seyit Muhammet Hünkâr Hacı Bektaş Veli tarik-i nazenine dahil olmak üzere koç kuzulu kurbanlarıyla gelmişler. Hakkı görüp rah-ı hak bilmiş, Nesimi gibi yüzülüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi borçtan halas olmak dilerler. Himmet-i pir niyaz eder. Allah Eyvallah!"

Rehberin sözlerine karşılık dede törende bulunanlara yüksek sesle üç kez şu soruyu yöneltir:

"Ey cem erenleri, siz bu canlardan razı mısınız?"

Bu soru üzerine cemde erkek ve kadınlardan isteği olan, şikâyeti olan söyler."[307]

Görgü cemi uzun bir ritüeldir. Önemli bir bölümünü Kutlu'nun anlatımından özetleyerek alıntılayacağım:

---

[305] Kaygusuz, benim de faydalandığım aynı kaynaktan, Noyan'ın aktardıklarından alıntı yapmasına rağmen, heyetin bir karar mercii değil de sanki bir raportör vazifesi gördüğüne dair görüşler ileri sürmüştür: "Bundan sonra mürşid heyetle birlikte alınan kararı bildirir. Karar cemaatte tartışılır." Bkz. Kaygusuz, **Alevilikte…,** s.56 Oysa Kaygusuz'un kaynağı olan Noyan'ın eserinde aynı bölüm aktardığımız üzere şu şekildedir: "Bundan sonra uyarıcı (Mürşid) kararı bildirir. O kimse davayı kaybetmişse artık 'Düşkün' sayılır." Bkz. Noyan, **a.g.e,** s. 203

[306] Noyan, **a.g.e**, s.201-203

[307] Bozkurt, **a.g.e,** s.174

“Sorunların varlığına göre açılmış meydanlarda da öncelikli olanlar meydana davet edilir. O akşamki meydan bu gelenlerle açılmış olur. Cem olmadan önce sorgu-sual meydanı açılır. Sorgu- sualden geçecek olan canlar içeri alındıktan sonra kapılar kapanır. Pir dahil bütün hizmetliler yerini almıştır. Rehber:
" Hakkın adıyla!.. Ya Hakk-Ya Hızır-Ya Şahımerdan! ...Canlar dar için didar görmek için Hakk Meydanı açılmıştır. Edep erkan canlar!..Gerçeğe Hü!.." der ve meydan erenlerini erkana çağırır. Meydan "Aşk ile erenler!" der ve baş keserler.
Pir, "Bismişah! Ya Hakk, Ya Hızır, Ya Şahımerdan" dedikten sonra söyleyeceklerine bir nefes okuyarak başlar...
"Nefes bittiğinde pir, "Gerçeğe Hü!.. Erenler" der. Meydan, "Aşk olsun Erenler!" der ve baş keser, cümlesi aşk-ı niyazda bulunur. Pir konuşmasına devam eder. Sorunları tümüyle bilmemektedir. Kendisine gereken bilgi verildiği gibi o yere geldiğinden itibaren de talip ile görüşmüştür. Onları bir bir dinlemiştir. Genel gidişat hakkında bilgilenmiştir.
"Canlar! Aralarında sorunları olan, kırgınlıkları, dargınlıkları olan kardeşlerimiz eşleriyle birlikte meydana gelecekler. Hiçbir kardeşimiz ne diliyle ne gözleriyle ne kulağıyla ne de eliyle tecavüz edenlerden olmayacaktır. Hakkı hak için göreceksiniz. Kırkların meydanında olduğunu hiçbir can içinden çıkarmayacaktır. Hakkı adaletle ve vicdan ile göreceksiniz. Elinizle vermediğinizi 'verdim' demeyeceksiniz. Kulağınızla duymadığınızı 'duydum' demeyeceksiniz. Görmediğinizi 'gördüm' demeyeceksiniz. Yalan dil ile konuşup sırtınıza yük almayacaksınız. İki yüzlülerden olup ayaklarınıza zincir vurmayacaksınız. Bilin ki, bu meydanı aldatmaya kalkan onmaz. Onun yalanı boynuna kement, onun iki yüzlülüğü ayaklarına dolanan yılan olur. Onun yüzü her mecliste kara çıkar. İkrarınıza iman ile sarılıp meydanda yalnız gerçek ile olacaksınız. Saklı gizli olmayacak, meydana üryan büryan gireceksiniz. Tıpkı ananızdan doğduğunuz gün gibi saf ve temiz olacak, bu meydanda arınıp durunacaksınız. Her can kendi özüyle dar olacaktır. Bu meydanda öte yol yoktur. Bu kapıdan nasibinizi almış olarak çıkın. Nasibiniz öyle olsun ki, bu can bu bedeni terk edinceye kadar yüzünüz yerde olmasın. Can bedende cehennemde olmasın. Yol kardeşlerinize yürek ferahlığı ile varın. Yüzünüz aydın, başınız dik olsun. Her can sizden razı olsun, her cana siz de rızalığınızı verin. Gerçeğe Hü!.."
Pir konuşmasını bitirdiğinde, "Gerçekler Aşkına Olsun" der. Meydan, "Aşk ile" der ve baş kesip aşkı niyazda bulunur.
"Bu konuşmanın üzerine rehber, pirden "destur" dileyerek elinden tuttuğu çifti eşiğe getirir. Eşikte rehber (reyber) ile birlikte meydanın cümlesine secde edip baş keserler. Üç kez, " Ya Hakk, ya Hızır! Ya Naciye!" diyerek baş kesip secdeye varır ve pir önünde dururlar. Rehber "destur" alıp darda olan canların halini meydana sunar. Pir dardakilere:
" Söylenenleri duydunuz. Meydandaki canlar da duydu. Söyleyeceğimizi içinizde koymayın. Burada söylemediklerinizi başka yerde demeyin. Meydanda konulmuş kavile uyun. Dile gelip dillenin," der ve dardaki canlara söz verir.
"Dardaki canlar… kendi özlerine gerçeğin aynasını tutmak durumundadır. Buna hazır iseler meydana, "Mansur Darı"nda olduklarını bildirir ellerini boğazlarında kement ederler. O saat pir dâhil bütün meydan dara durup ayağa kalkar ve canların darına didar olurlar. Ondan nasiplerini alırlar. Böyle olunca, söze başlayan dardaki canlar, içlerinde her ne var ise günahıyla sevabıyla meydana açarlar ve rızalık dilerler. Eğer verilen dar yerini bulmuş ise en başta pir olmak üzere oradaki canların tamamı, "Gerçekler Aşkına Hü Erenler!" Ya da kısaca "Aşk ile" der ve yerlerine otururlar. Bu rızalığın verildiği anlamına gelir. Yapılan hata ya da yanlışlık için meydana sorularak dardaki canlar için bir de lokma bedeli kesilir. Böylece dardakiler, dardan indirilir. Sırayla görüşülür ve niyazlaşılır. Onlar yerine oturur ve rehber sıradakini kaldırır. Dar için meydana alınmış canlar, kendi özünü aynı tutmakta hâlâ zorlananlar için söz meydanda hazır olan canlara verilir. Tanıklar dinlenir. Sonuçta tekrar dardakine söz verilir. Onlar yanlışlarını hâlâ kavrayamamışlarsa mehil isteyebilirler. Onlara yardımcı olacak mürebbiler de verilir ve diledikleri süre onlara tanınır. Sonuçta ikna olup haksızlık ya da yanlışlık kabul

gördüğünde, meydana bildirilir. Tekrar meydana kabul edilen canlar, meydana "Mansur Darında" olduklarını bildirirler ve işlem yukarıdaki gibi sonuçlanır…"[308]

Yargılama sonunda üç tür karar verilir: sanık ya suçlu bulunur ya beraat eder ya da suçun büyüklüğü veya özelliği nedeniyle ocağın bağlı olduğu Mürşit Ocağına gönderilmesine karar verilir. Son söylenen durumda, sanık tüm delilleriyle birlikte, gerekirse dede de ona eşlik ettiği halde Mürşit Ocağı'na gider. Orada verilen karar kesindir. Sanık suçlu görülmüşse cezası ya 'müşkül', ya da 'düşkündür'. Hafif fiillerde, kabahatlerde, sanığın kendi itiraf ettiği ve cemaatten özür dilediği fiillerde, taksirle işlenen fiillerde verilen cezalar genellikle maddi cezalardır. Bunun yanında, topluma yararlı bir sorumluluk üstlenmek, kurban kesmek gibi yaptırımlar da uygulanabilir. Eğer sanığın fiili ağırsa *düşkünlük* cezası verilir. Bu durumda fiilin ağırlığına göre *süreli* ya da *süresiz düşkünlük* cezasına hükmedilir. Bu konuya değinildiği için tekrar etmeyeceğim. Ancak, düşkün duruma düşen kimsenin eşi, musahibi ve onun eşi de düşkün sayıldığını tekrar etmek isterim. Düşkün kimse, karardan sonra cem töreninden ayrılmak zorundadır.

Bu yargılama esnasında alınan düşkünlük kararı bütün ocaklara bildirilir. Hiçbir ocak düşkün olan bir kişiyi cem törenlerine almaz, alamaz. Alanlar da suçlu sayılır ve yargılanırlar. Bir toplulukta alınan düşkünlük kararı bütün sonuçlarıyla, tüm topluluk ve ocaklarda geçerlidir.

Yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu bir köy topluluğu göz önünde bulundurulursa, düşkünlük cezasının kişi için ne derece ağır bir yaptırım olduğu daha iyi anlaşılır. Bu kişi ve musahibiyle birlikte tüm toplumsal etkileşim ve iletişimden dışlanır. Tüm ortaklıkları sona erer. Alışveriş kesilir. Hediye alınmaz verilmez. "Komşuluk ilişkileri kesilir. Ateş alıp verilmez*. Kurban yiyemez, yedirilmez. Konuşulmaz, görüşülmez, selam alıp verilmez. Bayramlaşılmaz, evine gidilmez. Malı sürüye katılmaz. Düğünlere çağrılmaz, davetine gidilmez, okuntu** verilmez."[309]

Tunceli'deki bir uygulamada, düşkün ilan edilen kişilerin evlerinin önüne, dede

[308] Kutlu, **a.g.e**, s-229-235
[309] Yıldırım, **a.g.e**, s.57
*Eskiden köylerde her evde ateş bulunmazdı. Birine ateş lazım olduğu zaman ya komşusunda çakmak ödünç alır ya da ateş küreğiyle komşusunun ateşinden köz alırdı. Bu durum çocukluğumda tanık olduğum bir komşuluk ilişkisiydi. Burada kastedilen budur. ** *'Okuntu'* kelimesi kendi çocukluğumun geçtiği bölgede dâhil olmak üzere bazı bölgelerde 'düğün davetiyesi' anlamına gelir.

tarafından meydan kararı ile, herkesin görebileceği büyüklükte bir taş konulmakta, bu taşın düşkünlüğü ifade ettiği bilinmekte ve bu taş yine meydan kararı ile dede tarafından kaldırılmaktadır.[310]

Ancak unutulmamalıdır ki, hiçbir fert Alevilik yargısına dâhil olmak zorunda değildir. İster musahip olsun ister olmasın bu usule tabi olmak tamamen kişinin kendi inisiyatifine kalmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak, kimse yaptırımlara uymak zorunda da değildir. Kişinin verilen cezayı çekmeye gönüllü olmaması durumunda, toplumsal iletişimin boykot edilmesinden başka, onu bu cezaya uymaya zorlayacak araçları elinde bulunduran bir merci yoktur.

(c)-Temyiz Yolu

Alevilikteki ocak sistemi bahsinde, ocaklar arasında bir hiyerarşi bulunduğuna, bu yapılanmanın “el ele el hakka” ilkesine dayandığından bahsedilmişti. Temyiz işlevi olan iki ocak, Hacı Bektaş ve Hıdır Abdal Ocağı’dır. Hacı Bektaş Dergâhı, Hıdır Abdal Ocağından farlı olarak hem temyiz hem de üst derece mahkemesi işlevi görür.[311] Fiilin ağırlığı, olayın kendine has özellikleri ya da delil durumunun bir karara varmaya elverişli olmaması gibi kimi gerekçelerle dava hakkında bir karara varılamaması durumunda dede, olayın çözümü için tarafları Hacı Bektaş Dergâhı’na gönderebilir. Bu usul ancak dergâha bağlı ocaklar tarafından uygulanabilirdir. Bu durumda taraflar kendi delilleriyle birlikte, bazen dede de gidenler arasında bulunur, Hacı Bektaş Dergâhı’na gider, sorunun çözümünü orada ararlar. Orada verilen karar kesindir ve tarafları bağlar.

Bunun yanında, Hacı Bektaş Dergâhı’nın Hırdı Abdal Ocağıyla birlikte bir de temyiz mahkemesi işlevi vardır. Düşkün durumuna düşenler, kendi aleyhlerinde verilen kararı adil bulmazlar ise, bu mercilere başvurup kendi düşkünlüklerinin kaldırılmasını talep edebilirler.

Daha önce de değinildiği üzere, süresiz düşkünlerin cezası ‘Hak Divanı’na kalır. Bu söylem süresiz düşkünlüklere verilecek hiçbir cezanın o suçun karşılığı olamayacağı anlamına gelir.[312] Ancak süreli cezaların kaldırılması da cezanın

---

[310] Er, **Yaşayan…,** s.159
[311] Aynı doğrultuda görüş için bkz. Metin, **a.g.e**, s.164
[312] Er, **Yaşayan…,** s.161

verilmesi gibi bir cem töreninde olur. Buna Anadolu Aleviliğinde "Düşkün Kaldırma Meydanı" ve Bektaşilikte "Mürüvvet Meydanı" Tahtacı Alevilerde ise "Yunma" adı verilir. Anadolu Aleviliğinde ve Bektaşilikte düşkün kaldırma usulleri kimi açılardan farklılık arz etmektedir. Bektaşilikteki usulü Noyan'ın eserinden özetleyerek aktaracağım:

> "Eğer daha büyük bir ceza verilmemişse [verilen geçici düşkünlük cezasından c.g] tam kırk gün sonra (Düşkün)ün evine sığınmış olduğu kimse (Eşik ıssı), suçlu adına, onun nasip aldığı gece Ayn-ül cem'inde (yapılan resmî töreninde) bulunanları çağırır ve bir 'Mürüvvet Meydan'ı" açtırmak için konuşurlar. Bu, suçlunun topluma geri dönebilmesi için yapılan törendir. Bunu rehber ve uyarıcı (Mürşit) ya da söyleyip, anlaşma ile de meydan açtırılabilir.
>
> Meydan açılınca (Eşik ıssı), düşkün kişi için şefaat ve bağışlama ister. Burada konu, işlenen suça göre tartışılır. Bazen suçlunun bağlı oldukları (Pîr ocağına) veya Hacı Bektaş'a gidip orada izin almalarına karar verirler. Eğer böyle kabul edilirse gözcü, düşkünü getirir. Yine Tîğ-bend takılıdır, belden aşağısına bir peştamal sarılmıştır. Eşikte yüzükoyun yatar ve af diler. Orada önceden hazırlanmış, eski okka ile beheri dörder batman (24 er okka. Bir okka 1284 gram) ağırlığında iki taş boynuna takılır, ayağa kaldırılır. Ayakları bir falaka ile bağlanır. Saz ve zakirler (nefes okuyucular) yine bir düvaz çalıp söylerken gözcü muavini kahve ocağında kızdırılan bir demirle suçlunun pazılarına dağ vurur. Dede buyurmadan saz ve düvaz okuma durmaz. Nihayet dede: -Edepsiz, münkir…Çık dışarı…Bunu yürütün! der. Suçlu yerde sürünerek geri geri eşiğe varır. Orada: -Mürevvet meydanın, kerem evliyanın, suç kulların! Pir aşkına günümü görün, kurtarın, suçumu düzün! der. Rehberin izniyle tekrar sürünerek dâra varır. Bu ikinci gelişinde suçunu itiraf zorundadır. Dede kendisine: -Senin günahını boynuma alamam, yükünü kaldıramam. Pir'e var, Cemmâllâh'a sığın! der.
>
> Eşik ıssı beraber gitmek üzere Pîrlerine veya Hacıbaktaş'a giderler. Orada köylerine dönerler. Köye dönülünce doğru Meydan ocağına varırlar. O akşam (Düşkün görülme) işi vardır."[313]

Bu anlatımda görüldüğü üzere, düşkünlük cezasını alan kişi hacir altındadır. Yani hak ehliyeti ve fiil ehliyeti sınırlandırılmıştır. Medeni Kanun'un (MK) m.8 şu düzenlemeyi içerir: "Her insanın hak ehliyeti vardır. Bütün insanlar haklara ve borçlara ehil olmada eşittir."

Haklara ehil olan kişi hukuki ilişkilerde özne olabilen, yani bu ilişkilerden doğan hakların (örneğin mülkiyet hakkının) ve yükümlülüklerin (örneğin borç yükümünün) taşıyıcısı olabilen kişi demektir.[314] Buna göre tüm insanlar ister yurttaş ister yabancı ister Müslim, ister gayri Müslim, ister yeni doğmuş, ister bunamış, ister engelsiz, ister engellenmiş, ister erkek, ister kadın, ister tutuklu, ister özgür…eşit olarak hak ve

[313] Noyan, **a.g.e,** s.203-204
[314] Serozan, **a.g.e**, s.415

yüküm öznesi olabilmektedir.[315]

MK. m.9 da ise fiil ehliyeti düzenlenmiştir: "Fiil ehliyetine sahip olan kimse, kendi fiilleriyle hak edinebilir ve borç altına girebilir." Devam eden maddelerde ise kimlerin fiil ehliyetine sahip olacaklarını düzenlemiştir. Buna göre MK. m.10, "Ayırt etme gücüne sahip ve kısıtlı olmayan her ergin kişinin fiil ehliyeti vardır," diyerek tam fiil ehliyetine sahip olanların özelliğini belirtmiştir. Bunlar, ergin olmak (m.11), yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun" olmamak, yani ayırt etme gücüne sahip olmak (m.13) ve kısıtlanmamış olmaktır (MK.405)

Yine MK m.404 ve devamında fiil ehliyetine sahip olmayanlar için vesayet altına almayı düzenlemiştir. Buna göre, velayet altında bulunmayan küçükler (m.404), akıl hastalığı veya akıl zayıflığı sebebiyle işlerini göremeyen veya korunması ve bakımı için kendisine sürekli yardım gereken ya da başkalarının güvenliğini tehlikeye sokanlar (m.405) ve savurganlığı, alkol veya uyuşturucu Madde bağımlılığı, kötü yaşama tarzı veya malvarlığını kötü yönetmesi sebebiyle kendisini veya ailesini darlık veya yoksulluğa düşürme tehlikesine yol açanlar(m.406) ve bir yıl veya daha uzun süreli özgürlüğü bağlayıcı bir cezaya mahkûm olan her ergin (m.407) mahkeme kararıyla vesayet altına alınır, yani kısıtlanırlar.

Bu kısıtlama sınırlı olabildiği gibi, tüm işlem ve eylemler açısından da olabilir ki buna tam ehliyetsizlik denir. Tam ehliyetsizler, "ne kendi başlarına hukuka uygun eylemleriyle hak edinip borç yüklenebilirler ne de hukuka aykırı eylemlerinden ötürü sorumluluk altına girebilirler" (MK.m.15). Tek başına hiçbir iş, eylem ve işlem yapamayan ayırt etme gücünden yoksun kişiler ancak oldukları yerde (edilgin konumda) eylemsiz, işlemsiz hak edinebilirler; mirasçı ve malik olabilirler.[316]

Sınırlı ehliyetsizler ise, kendileri için sakıncalı olmayan işlemleri ve kişiye sıkı biçimde bağlı hakları kendi başlarına yaşama geçirebilirler; ama kendileri için sakıncalı işlemleri ancak yasal temsilcileri aracılığıyla yapabilirler.[317]

Görüldüğü gibi, geçici olarak düşkün ilan edilmiş düşkünün durumu sınırlı

---

[315] **A.e**, s.416
[316] **A.e,** s.432
[317] **A.e**

ehliyetsizin durumuna uyuyor. Geçici düşkün alan kişi, bir başına ‘temyiz’ makamına başvuramasa da kendini affettirmek için gerekli merasimleri bir başına icra etmektedir. *Eşik ıssı*’nın durumu ise vasinin durumuyla büyük oranda örtüşmektedir. Bunun sonucu olarak, kişinin düşkünlük durumunun kaldırılması, fiil ehliyetinin de iade edilmesi anlamına gelir.

> “Düşkünlük durumunun kaldırılması, kişinin hukuki, medeni, kişisel bütün haklarının geri verilmesi için yine (Meydan) açılacaktır. (Yani Meydân denilen tören odasında bir resmi toplantı yapılacaktır). Bir kurban hazırlanır, tören başlar. O kişi, düşkün olalıdanberi ne evine gidebilmiş ne eşini görebilmiştir. Karısının bu medyanda bulunması gerekir. Düşkün, kadın olursa onun için de durum böyledir. Çerâğlar erkan üzere uyarılır. Zakir…
>
> Hakk kılıcı keskin olur, mü’min kalbi incitme!
>
> (Bağ)ını okur. Burada, öncekiler gibi (Gözcü) değil, rehber aracı olur. Herkesin, hakkın helal etmesini, Düşkün’ün Meydan’a kabul ile niyaz etmesine izin verilmesini ister.
>
> Düşkün kahve ocağından meydana getirilir. Yine üst yanı çıplaktır. Gelip meydan eşiğine bağ kor. Dede’nin barışıklık sağlamasını diler:
>
> - Haklım hakkını alsın, Lâ’net münkire…der. Eşik öperek Dâr’a (Meydan odasının ortasına) geçmesine izin verirler. Dede ve cemaat ayağa kalkar. Alaca değnek (Erkan-ı Evliya, Zülfikar) yeşil torbasından alınır. Dede ocak başına geçer. Rehberi de düşkünü yere yüz üstü yatırır. Dede otuz üçer defa (Allah-Muhammed-Ali) diye sırtına doksan dokuz defa vurur. Böylece günahı çıkmış olur. Sonra, bu vuruşlar için suçlunun mali durumuna göre (Erkan Değneği Hakkı) alınır.
>
> ...Bu vuruşlarda sonra dede, düşkünü ve ondan hak isteyeni yüzleri kendisine dönük olarak karşısına oturttur ve davacıya hakkını teslim eder.
>
> Düşkün sonucu hırsızları el ve ayaklarını dağlamak, kaza ile adam öldürenlerin bilek ve pazılarını bıçak ucu ile çizmek, yalan söyleyenin dilini, avurtlarını kızgın pensle çekmek, zina işleyenin genital organını dağlamak, sırları açıklayanların dillerini ve tepelerini dağlamak ve çok acı sıvılar içirmek gibi cezalar uygulanır.
>
> Hırsızlıkta çalınanın iki katı ödenir. Üç ay düşkünlük cezası verilir. Adam öldüren, ancak üç yıl sınra Mürüvvet Meydanı hakkı kazanır. Buna da Pîr ocağı izin verirse. Üç yıl köyünden sürgünde geçer, kan bahasını da ocağın kestireceği kadar öder. Yalan söyleyen, yüzbir gün düşkün kalır. Mürüvvet Meydanı’nın masrafını görür ve çift kurban tığlatır. Zina işleyen, bir yıl üç gün sürgün. Dönüşünde davacının rızasını alması şarttır. Yoksa evlenmeğe mecburdur. Evli ise karısı da davacı olabilir. Tekrarında ve büyük zina suçlarında ortadan kaybolsun denir. Sırları açıklayan, dört yıl baş okuttuktan sonra ancak meydan alabilir. (Baş okutmak: Bektaşi ve Alevilerde yolda bir nefsini temize çıkarma erkanına “Baş okutma” denir.)”[318]

Anadolu Aleviliğinde ise usul kısmen farklıdır. Deyim yerindeyse orada ‘bürokrasi’ azaltılmıştır. Değişik kaynaklarda usul aşağı yukarı benzer şekilde dile getirilmiştir. Derli toplu bir anlatım olduğu için Yıldırım’dan aktarıyorum:

[318] Noyan, **a.g.e**, s.204-205

“Cem başlamadan [Görgü Cemi c.g] düşkün olan kişi dedenin huzuruna gelip, yola girmek, cezasını çekmek istediğini belirtir. Dede cezaları belirtir ve bunları çekmek ister misin diye sorar. Evet diyen kişi, tanıdıklarına yola girmek istediğini, düşkünlüğün kaldırılacağını, ceme gelmelerini söyler.

Cemin başlangıcında düşkünlüğü kaldırılacak olan kimse eline hiç kullanılmamış iki yağlık alarak cem evinin kapısına gelir. Rehber kişinin boynuna yağlığı yular gibi bağlar. Cem evinin eşiğinin içine ve dışına niyaz ettirir. Rehber niyazdan sonra yağlığı yular gibi tutarak cezalı kişiyi dedenin huzuruna getirir.

Rehber:

‘Şeriattan tarikata, -post dedesi hangi ocağa bağlı ise o ocağın adını vererek-, ocağınıza bir kul getirdim, kabul eder misiniz?” diye sorar.

Dede:

“Şeriatın kabul etmediğini tarikat hiç kabul etmez. Al geri götür,” der.

Rehber ellinde yuları çekip getirdiği kişiyi dışarı çıkarır. Tekrar eşiği niyaz ettirerek içeri sokar ve yeniden huzura getirir. Bu kez:

“Tarikattan marifete, ocağınıza bir kul getirdim. Kabul eder misiniz?” der.

Dede rehbere: “Tarikatın kabul etmediğini marifet hiç kabul etmez. Al geri götür,” der. Rehber cezalı kişiyi dışarı çıkarır, kapıya niyaz ettirerek yeniden meydana getirir. Bu kez de;

“Marifetten sırrı hakikate, ocağınıza bir kul getirdim. Kabul eder misiniz?” diye sorar. Dede bu kez:

“Erhak kabul etti ise, cemaatte kabul etti ise biz de kabul ettik” der. Bunun üzerine ortaya niyaz ederek cezalı kişi dışarı çıkarılır. Dışarıda durup boynundaki yağlık / yular çözülür. Rehber eşliğinde bir kez daha medet mürüvvet kapısına niyaz ederek içeri alınır.

Ortaya üzerinde kor ateş olan sac konur. Bu cezalı kişinin boynuna içerisi su dolu bardak/ testi bağlanır. Bu halde ateşin üzerine çıkarılır. Uygulamada daha çok ayaklar yalın ve yalnızca parmaklar saca değecek şekilde durulur. Cezalı kişi bu durumda beklerken Zâkir 12 tanı duvazimam* söyler. Dede elindeki tespihten 12 taş ayırır. Her duvazda bir tane eksiltir. 12 duvazimam bitene kadar cezalı kişi bu durumda bekler. 12 duvaz bittikten sonra bu cezalı hal sona erer. Dede bir dua okur ve sözlerini, “verdiğin ikrarda kadim olasın” diyerek bitirir. Cezalı niyaz eder ve dışarı çıkar. Niyaz ederek yeniden içeri girer ve dedenin önünde durur. Bu kez bir kalem kalınlığında, iki karış uzunluğunda üç çubuk birbirine bağlı olarak önündeki cezalının sırtına dirseğini kaldırmayacak şekilde 33 kez vuru, üç çubuk bağlı olduğu için toplam 99 dokuz vuruş eder. Cezalı kişi niyaz eder. Artık o cezasını çekmiştir. Düşkünlük kalkmıştır. Dışarı çıkar.

Bu kişi hala ceme giremez. Çünkü bu cezalar ve yargılaması yalnızca işlemiş olduğu suça ilişkindi. Ceme girebilmesi için tüm diğer canlar gibi onun da görülmesi gerekir. Kişi kendi cezasını çekerek ‘görülme / ceme girebilme’ hakkını elde etmiştir.

Kişi ceme girebilmek için;

Düşkünlük kalkacak ve [musahibiyle birlikte c.g] görgüsü yapılacaktır. Buna ek olarak para cezası da uygulanır.

Bu cezalandırma ağır suçlarda / düşkünlükte uygulanır.

Şaşkınlıkta [müşkül c.g] ise, ateş üzerinde durma, boyna testi asmak yaptırımları uygulanmaz. O yalnızca boynuna yağlık bağlayarak orta yere getirilir ve sırtına erkan /çelik /değnek vurulur.”[319]

---

[319] Yıldırım, **a.g.e,** s.59-61

**Duvaz/Duvazimam:* On İki İmam şerefine yazılmış deyişler.

Burada kızgın ateşte yürüme gibi uygulamalar *dayanıklılık testi* olarak nitelendirilen ve tarihte çokça örneğine rastlanan bir uygulamadır. “Bütün dayanıklılık testler dinsel veya boş inançlarla yakında ilişkilidir. Yüzyıllar boyunca tanrıların etkisi altında insan gövdesinin ateşe dayanabildiği varsayılmıştır. Bu nedenle masum biri her türlü dayanıklılık testinden yara almadan geçebilirken, suçlu olan ilahi bir korumdan yoksundur.”[320] Alevi-Bektaşi inancı uygulamasında her ne kadar açıkça böyle bir dayanıklılık testinden bahsedilmese de kişinin aklanma töreninde bu uygulamaya yer veriyor oluşu, inançtaki bu uygulamanın tarihi arka planında ifade edilen amacın yattığını akıllara getiriyor. Tarihte kimi ünlülerin de bu testte geçtiğini kaynaklar bize bildiriyor. Ortaçağ’da Kral Henri’nin zinayla suçlanan karışı Cunegonde, temize çıkmak için Tanrı Yargısı’na, yani kızgın demirle sınanmaya razı olmuştur; kızgın demirin üzerinde yalın ayak yürümüş ve hiçbir zarar görmemiştir.[321]Dayanıklılık testlerinin temelinde suçlanan kişinin suçlu ya da masum olmasının ancak ilahi güç tarafından kanıtlanacağı yatardı.

Bütün bu izahlardan sonra, Alevi-Bektaşi topluluklarındaki barışçıl yapının bir yandan inancın içerdiği etik değerlerden diğer yandan da topluluğu etkin şekilde denetleyen, toplumsal sözleşmeye ve bunu etkili bir şekilde koruyan hukuksal süreçlere bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Küçük yerleşim yerlerine dağılmış topluluklara mensup bireylerin, yukarıda anlatıldığı üzer sert ve kimi zaman rencide edici uygulamalarla karşılaşmamak için azami dikkat sarf ettikleri ve toplulukla karşı karşıya gelmemek için uyumlu davrandıklarını rahatlıkla ileri sürebiliriz. Bu katılığın gri planında, topluluğun, büyük parça olan “öteki” yani “toplum” karşında kendini koruma ve kendi simgesel sınırlarını belirginleştirme düşüncesinin yattığını da belirtmeliyim. Aksi halde, bütün baskılara, katliamlara, iftiralara, ötekileştirmelere ve asimilasyon girişimlerine rağmen, kendi temel değerlerini koruyarak bugüne kadar gelmiş bir toplumun tarihinde içerili sırrı anlamamız ve izah etmemiz mümkün olmazdı.

---

[320] Scott, **a.g.e**, s.234

[321] Duby, **a.g.e**, s.66

SONUÇ

Daha önce de belirtildiği gibi, incelediğim kurum, nüfusun büyük çoğunluğunun köylerde yaşadığı döneme ait, büyük oranda tarihe mal olmuş bir olguyla ilgilidir. Bu anlamda, 'Alevi hukuku ve halk mahkemeleri' kavramı, yaşayan Aleviliğin değil, geleneksel Aleviliğin bir gerçeğidir. Konunun akademilerin gündemine gelmesi bir anlamda gecikmiş sayılır. Bu durum Martin Heidegger'in şu saptamasını bize hatırlatıyor: "Şeyler ancak ortadan kaybolduklarında, işe yaramaz hale geldiklerinde, saçma sapan davranmaya başladıklarında veya bize hayal kırıklığı yaşattıklarında onların farkına varma, onları araştırmamızın odağına koyma ya da tefekkür dünyamıza katma eğilimindeyiz."[1]

Sürekli merkezi iktidarlarla sorunlar yaşayan Alevi toplulukları, baskılardan korunmak için ülkenin kırsalına, mümkün oldukça merkezden uzaklara yerleşmişlerdir. Kırsal kesimde, genellikle küçük köy toplulukları şeklinde yerleşik bulunan bu kitlelerin durumu Cumhuriyet döneminde de uzun süre devam etmiştir. Şehir merkezlerinden uzakta olduklarından, ticarette de önemli bir varlık gösteremeyen bu kitleler, Cumhuriyetin eğitim seferberliğinden yararlanmayı, "makûs talihlerini" aşma yönünde bir fırsat olarak değerlendirmiş, özellikle köy enstitülerinin eğitiminden geçerek memur olabilenler şehir merkezlerine göçmeye başlamıştır. 1950'lere gelindiğinde Türkiye nüfusunda bir göç dalgasının başladığını görüyoruz. Adaman ve Keyder'in belirttikleri üzere:

> "Burada, tarımdan artan nüfus ama aynı oranda artmayan tarım arazisinin getirdiği baskının, tarımın makineleşmesi (emek verimliliğinin artışı) ile birleşmesi sonunda, kırda emek fazlası oluşmuş, bu durum da kırdan kente bir itiş ("push") doğurmuştur. Aynı zamanda, kent civarlarında gelişmekte olan sanayinin emek talebini kentlerde yaşayan kesim karşılayamadığından, yeni gelişmekte olan sanayinin emek talebinin kırsal kesim açısından bir çekim ("pull") oluşturması söz konusuydu. Dolayısıyla da kentleşmenin gerisinde hem bir itiş hem de bir çekimden söz edebiliriz. 1950'lerin başında ülke nüfusunun ancak dörtte birine yakın bir kesimi kentlerde yaşarken, bilindiği üzere, bu oran günümüzde %65'ler mertebesine çıkmış durumdadır."[2]

---

[1] Akt.Bauman, **Kimlik,** s.26

[2] Fikret Adaman ve Çağlar Keyder, "Türkiye'de Büyük Kentlerin Gecekondu Ve Çöküntü Mahallelerinde Yaşanan Yoksulluk Ve Sosyal Dışlanma," **Avrupa Komisyonu, Sosyal Dışlanma ile Mücadelede Mahalli Topluluk Eylem Programı 2002-2006 Raporu,** s.19, (Çevrimiçi), https://ec.europa.eu/employment_social/social_inclusion/docs/2006/study_turkey_tr.pdf, 08.03.2021

Aynı dönemlerde paralel biçimde yaşanan asıl iki göç dalgasını, Avrupa ülkelerine işçi olarak giden "Alamancılar" ve başta İstanbul, Ankara, İzmir olmak üzere büyük şehirlerde gecekondu mahalleleri kuranlar oluşturdu. Özellikle 1970'lerde başlayan bu süreç 1980'lerde devam etti.[3] 1980'ler ise, kaba bir genellemeyle post-fordist üretim modeline geçildiği, emeğin üretkenliğinin arttığı, işgücü piyasasında dönüşümün yaşandığı, eğitimli işgücü gerektiren işlerde yerli, geri kalan ve "kaba kol gücüyle" yapılacak işlerin ise 'yabancı' işçilerin istihdam edildiği, işsizliğin giderek sosyal hayatta yapısal bir karaktere büründüğü yıllara denk düşer. Post-fordizm olarak ifade edilen bu ekonomik yapı, toplumsal yapıyı da etkileyerek yeni bir şekil vermiştir. Bu ekonomik ve sosyal yapının felsefi ve siyasi olarak büyük oranda post-modernizmle örtüştüğünü görüyoruz. Delanty post-fordizm'in üstyapı karşılığı olan post-modernizm için şunları söyler:

> "Post-modernizim, insanlara yalnızca parçalanma gerçeğini ve çevreleriyle kurulan anlamlı herhangi bir ilişkinin mevcut olmadığını kabullenmelerini söyler, çünkü ortak değerler ve yaşam biçimlerinin modernleşme sürecinde ölmüş olduğu iddia edilir."[4]

Alevi bireylerin çoğunluğunun hayatlarının bir döneminde yaşadığı göç olgusu, basit bir mekân değişikliği değildir. Beraberinde birçok toplumsal, kültürel ve ekonomik çıkmazı da getiren çok kapsamlı bir sorundur.[5] Yüz yüze ilişkiler ve kapalı geleneksel yapısıyla Alevi kültürünün güvencesi olan köy toplulukları, göç dalgası ile giderek küçülmeye başladı. 'Doğal kalesini' yitirmiş Alevi toplulukları kendi geleneksel kültürlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. Bu süreç aynı zamanda, Tönnies'in tarif ettiği anlamda, geleneksel toplulukların dağılarak yerini, şehirlerin atomize olmuş toplumlarına terk ettiği bir süreçtir. Kentteki kimliğimiz dayanaksız, kaygan ve akışkan bir kimliktir. İnsanın kente karşı giriştiği 'mücadele' iki yönlü bir değişime neden olur. Her kesimin kendi geleneksel kodlarına göre değiştirmeye giriştiği kent, buna karşı direnerek insanların kimliğine biçim verir. Kentsel yaşama geçişle birlikte geleneksel topluluk yapısı değişen Alevi

---

[3] U. Ulaş Tol, "Kentsel Alevilik Ve Alevi Gençlerin Kimlik Arayışları", **Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları Derneği (PODEM) Yayınları,** Aralık, 2016, s.19 (Çevrimiçi), http://podem.org.tr/researches/kentsel-alevilik-ve-alevi-genclerin-kimlik-arayislari/, 08.03.2021
[4] Delanty, **a.g.e**, s.64
[5] Okan, **a.g.e,** s.110

topluluklarının, yeni topluluk şartlarında uygulanması neredeyse imkânsız olan ritüelleri aşındı ve bu dönüşüm Alevi kimliğinin kendi değerleri içinde korunmasını da riske attı. 1990'lı yıllarda kapalı bir topluluk özelliğinde, dışarıyla etkileşimin yaygınlaştığı açık bir topluluk yapısına doğru evrilme, 'öteki' ile kendi aralarındaki sembolik sınırı bulanıklaştırarak, beraberinde Alevilerin geleneksel inanç, ritüel ve kültürel özelliklerini yeniden üretimini zora soktu. Gerçekten de topluluğu bir arada tutmada merkezi bir mekân rolü üstlense de düzenli bir ibadet sistemine ve her daim otoritesinin gölgesini üzerlerinde hissettikleri sabit ibadethanelere sahip olmayan bir kültürel toplulukla Cemevi'lerin kaynaşması pek kolay olmadı. Geleneksel Alevilikte, sürekli ibadete özgülenmiş bir mekân olmadığı gibi, cem törenlerinin yapıldığı yerlerin işlevselliği dışında bir kutsallığı da yoktur. Alevilerdeki Ayn-i Cem törenlerinin yapıldığı yerler, sırf bu nedenle bir kutsallığı olmayan yerlerdir. Daha özlü bir ifadeyle, Alevilik inancında, kutsallık öğesi mekânda değil, ritüelin içeriğinde veya özündedir.

Tüm kurumlaşması ve toplumsal denetim mekanizmaları geleneksel köy yerleşim birimine göre şekillenen Alevilerin modern kentlere göçmesi, inançsal değerlerinin de sarsılmasına neden olmuştur. Murat Belge, "göçen insan mekânını değiştirirken, önceden içinde bulunduğu topluluktan da ayrılmış olur ve dolayısıyla yeni ortamı ona 'farklı' kültürel çerçeve sunar. Göç eden kişi, artık bu yeni koşullarda eski cemaat ilişkilerini bütünleyen değer sisteminin pek işe yaramadığını görür,"[6] diyerek, göç olgusu ile cemaat ilişkileri arasındaki etkileşimi tarif eder. Özellikle İstanbul, Ankara, İzmir gibi metropollere taşınan kırsal yöre insanı, ilk anda o güne değin görmediği bir manzaranın şaşkınlığını yaşar. Metropol hayatını en iyi Simmel tanımlamıştır:

> "İnsanın neredeyse karşılaştığı herkesi tanıdığı ve neredeyse herkesle olumlu ilişkisinin olduğu kasaba hayatında sürekli dışsal temaslara içsel tepkiler verir, ama insan aynı şeyi sayısız insanla karşılaştığı şehirde yapacak olsaydı içsel olarak bütünüyle atomize olur, hayal bile edilemeyecek ruhsal bir duruma düşerdi…Bu ihtiyatlılık yüzünden yıllardır komşumuz olan insanları bile görünce tanımayız genellikle. Bizi kasabalıların gözüne soğuk ve kalpsiz gösteren şey de bu ihtiyatlılıktır. Hatta, kendimi kandırmıyorsam görürüm ki bu dışsal ihtiyatın içsel veçhesi sadece kayıtsızlık değildir; çoğu zaman farkında olmasak da nedeni ne olursa olsun daha yakın bir temas kurulduğu anda nefrete ve kavgaya dönüşebilecek bir hoşlanmama hissi, karşılıklı bir yabancılık ve tiksinme de karışır işin içine."7

[6] Murat Belge, "Toplumsal Değişme ve Arabesk, "**Birikim Dergisi,** No:17, (1990), S.21
[7] Simmel, **a.g.e**, s.322

Köylerden metropollere taşınan insanların hissettikleri ilk duygu ‘yabancı’lık ve ‘güvensizlik’tir. Buna ilk çare olarak, kişi kendisine benzeyen insanlar arayacaktır. Gerek kültürel yabancılık gerekse ekonomik zorluklar, kentlere taşınan insanları ilk başta kentin çeperine itecektir. Oğuz Işık bu dönüşüm hakkında şunları aktarmaktadır:

> “Formel ilişkiler yoluyla tüketim toplumunu belirleyen ilişkiler içinde yer almayan gruplar, kendilerine başka gruplara kapalı yepyeni ilişki ağları kurmaktalar. Bu cemaatleşmenin doğrudan mekânsal yansımaları var. Diğer bir deyişle, bu içe kapanma mekânlarında da dışa kapalı birimlerin oluşması noktasına götürüyor. Dar tanımlı kimliklerin sahip çıktığı ve bir anlamda kolonize ettiği birimler oluşmakta.”8

Kentlerde kurulan bu yeni cemaatler yerleşim yerine ve buradaki kozmopolit yapıya uygun olarak şekillenecek, geleneksel cemaatlerden çok farklı özelliklere sahip olacaktır. Büyük ketlere göçenler, yeni dünyanın aşındırıcı etkilerine karşı kendi kimliklerini muhafaza etme refleksiyle genellikle kentin çeperinde, kendi topluluklarından insanlarla birlikte yerleşmeyi tercih etmektedirler. Ancak, kentin kendine has özelliği, akrabalık, etnik ya da inançsal kimlik ve ilişkilerin olduğu gibi korunmasına müsaade etmeyerek, onları kendi bünyesine uyacak şekilde değişime zorlamaktadır. Bu değerlerin, kentteki yaşam deneyimine bağlı olarak değişime uğraması ve yeniden üretilmesidir. Bu nokta, özellikle kentlerde yeniden tanımlanan kültürel kimliklerin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.[9] Yeni cemaat ilişkileri, geleneksel cemaatlerdeki gibi kalıcı ve türdeş insanlardan ibaret yapısından çok daha farlı dinamiklere yaslanır. Bauman bu iki farklı cemaat şeklini şöyle tanımlar:

> “İki tür ‘cemaat’ (kimliklerin kendilerini tanımlayan varlıklar olarak göndermede bulundukları şey) olduğunu söylemek yaygın bir yaklaşımdır: Üyelerin ‘kopmaz bağlarla birlikte yaşadığı’ …hayat ve kader cemaatleri ve ‘tamamen fikirler ve çeşitli ilkelerle bir araya getirilmiş’ cemaatler.”[10]

Bu yapılar, geleneksel olanlar kadar dayanıklı ve uzun ömürlü değildir. Genellikle belirli bir amaca yönelik olarak oluşturulur, insan unsuru gönüllü üyeliklere dayanır ve amaç gerçekleşince kolayca terk edilir. Urry’in belirttiği gibi:

---

[8] Oğuz Işık, “Denizli ve İstanbul Dersleri,” **Birikim Dergisi**, No:86-87, (1996), S.46
[9] Sema Erder, **“Göç, Yerleşme ve ‘Çok’ Kültürel Tanışma,”** (Çevrimiçi), https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-123-temmuz-1999/2317/goc-yerlesme-ve-cok-kulturel-tanisma/6451, 10.03.2021
[10]Bauman, **Kimlik,** s.19

> “Bu tür yeni sosyallikler, geleneksel cemaatten farklıdır, çünkü insanların seçeme ve ayrılma özgürlükleri vardır. İnsanlar, ortak hedefler ya da deneyimlerden aldıkları duygusal duyum nedeniyle üye olarak kalırlar. Üyelik seçine dayanır ve doğrusu pek çok insan oldukça hızlı biçimde bu sosyalliklere girecek ve çıkacaktır. Yeni toplumsal kimlik türlerinin denenebildiği yerler oluşturmaları bakımından önemlidirler. İnsanları güçlendirebilirler, kimlik-sınanması için güvenilir toplumsal mekânlar oluşturur ve yeni vasıfları öğrenilmesi için bir bağlam sağlayabilirler. “[11]

Bütün toplumlarda göçün, kültürel kimliklerin belirginleşmesinde çok önemli etkisi olduğu bilinmektedir. Kapalı ve yüz yüze ilişkilerin yoğun olduğu köy toplulukları şeklinde yerleşik bulunan Alevi toplulukları, diğer kimliklerle sık sık etkileşimde bulundukları kent ortamında, ‘öteki’yle yoğun etkileşim sonucu, deyim yerindeyse ‘karşıtının’ söz ve davranışında kendi kimliğini de fark etti. Bu açıdan bakılınca göç, geleneksel homojen topluluklarının yerini, dışarıyla daha çok etkileşimde bulunan topluluk yapısına terk ederek, toplulukların kendilerini tanımaları için gerekli nesnel koşulları yaratmıştır.

Önceleri gecekondu semtlerinde gettolar oluşturan, kendi hemşehri ağlarını yaratan Alevi toplulukları, giderek kozmopolit mahallelere dağıldılar. Bu atomize olma durumu, kimi olaylarla birleşince, yeni kuşak Alevi gençleri için Alevilik kavramı toplumsal kimlik inşası işlevi için bir zemin görmeye başladı. Bu süreci hızlandıran olaylardan biri 2 Temmuz 1993 tarihinde Sivas'ta düzenlenen Pir Sultan Abdal Şenlikleri sırasında otelin bir grup tarafından ateşe verilip çoğu sanatçı 33 aydının katledildiği olaydır. Diğeri de 12 Mart 1995 tarihinde İstanbul’un Gaziosmanpaşa İlçesine bağlı (Şu anda Sultangazi İlçesi sınırları içinde kalan) ve Alevilerin yoğun yaşadığı mahalledeki cemevine ‘kimliği belirsiz’ kişilerce yapılan silahlı saldırı sonrasında üç gün boyunca süren ve 22 kişinin hayatını kaybetmesine ve onlarca kişinin yaralanmasına neden olan olaydır. Bu olayların yeterince soruşturulmadığı, hatta devletin ‘derin güçlerinin’ iştiraki ve kollamasıyla gerçekleştirildiği kanaati Alevi toplumunda yaygındır.

Bu olaylar neticesinde Alevi toplumunda hâkim olan mağduriyet duygusu, tarihsel hafızayla da birleşince, özellikle gençler arasına daha yoğun bir politikleşmeyi ve toplumsal kimlik arayışına neden olmuştur:

---

[11] Urry**, a.g.e**, s.299

> "Aleviliği büyükleri gibi bir inanç sistemi ve gündelik yaşamlarının bir parçası olarak değil, öncelikle topluluğa ait kültürel bir değer biçiminde deneyimlediler. Büyükleri için inanç veçhesiyle ön planda olan Alevi kimliği, gençler için aynı zamanda ve daha ziyade politik kimlik olarak tezahür etti." [12]

Sibel Karaduman'a göre kimlik "insanın kendini kavrayışının bir ifadesidir. Kendinin bilincine varmak, belirli bir anda aniden ortaya çıkan veya miras alınan değişmez bir kavrayış değil, insanın gelişim süreci boyunca diğerleriyle etkileşim içinde öğrenilen, geliştirilen bir kavrayıştır."[13] Ancak Taylor, kimliğin monolojik bir şey olmadığını; kimlik ve benliğin bizim için önem taşıyan öbür kişilerle sürekli diyalog ve savaşım içinde[14] oluşan diyalojik bir şey olduğunu belirtir. Bu yüzden hem kimliğin kurulması hem de korunması, biri 'biz' diğeri de 'öteki' olmak üzere iki yansıtıcıyı gerekli kılar. Bu da kişinin kendi tasavvur ettiği kimliğe uygun yeni bir cemaat ilişkisi demektir ki, bu ilişki ağırlıkta sembolik sınırlarla kendini 'öteki'nden ayırır. Alevi gençleri bu amaçla bir yandan cemevlerini buluşma mekânı olarak kullanmaya, diğer yandan Hz. Ali'nin çatal uçlu kılıcı Zülfikar'ın dövmesini vücuduna yaparak, ya da Hz. Ali veya Zülfikar kolyeleri takarak sembolik bir kimlik inşa etmeye çalışmıştır. Bu bağların bir başka işlevi de zorlu kent koşullarında kendini köken dayanışması şeklinde açığa vuran dayanışma ve karşılıklı çıkara hizmet etmeleridir.

Sonuç olarak Alevi inancı kendi habitatını büyük oranda kaybetti. Mürşit, talip ve musahiplik bağıyla oluşan ve Görgü Cemi'yle her yıl yenilenen toplumsal sözleşmenin nesnel zemini büyük oranda ortadan kalktı ve yerini sembollerle şekillenen bir toplumsal kimliğin aidiyet alanına dönüştü. Kendi kapalı toplumlarında dayanışma, ibadet ve adalet gibi değişik ihtiyaçlarını bir arada yaşayan homojen Alevi toplulukları, ötekiyle sürekli temas etmek zorunda kaldıkları kent kalabalığında ve tüm gizliliklerin perdesini ortadan kaldıran kent havasında aynı kültürel kodlarla hareket edemez duruma geldiler. Bu dönüşümün iç dinamiklerine bakınca, tezin başında Tönnies'in topluluk fikriyle, kültürel yapı arasında kurduğu ilişkinin gerçekliği de

---

[12] Tol, **a.g.e,** s.16

[13] Sibel Karaduman, "Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü," **Journal of Yaşar Univrsity,** C:5, No:17, (2010), s.2887, (Çevrimiçi), https://dergipark.org.tr/en/pub/jyasar/issue/19129/202992, 10 Mart 2021

[14] Charles Taylor, "Tanınma Politikası," Çev. Yurdanur Salman, **Çokkültürcülük,** Haz.Amy Gutmann, 1.bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s.51

günışığına çıkmaktadır. Bütün haklı eleştire rağmen, Tönnies'in kır ve kent topluluklarını temel alarak teorileştirdiği topluluk/ toplum dikotomisi büyük oranda sosyal gerçekliği yansıtmaktadır. Onun ileri sürdüğü gibi, kentleşmeyle birlikte topluluklar yok olmamakta fakat, geleneksel toplulukla modern kent toplulukları arasında çok ciddi yapısal farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu değişim beraberinde kültürel yapıyı, buna bağlı olarak da "kişilik" yapısını da değişime zorlamakta, sonuçta ortaya geleneksel topluluklardakinden çok daha farklı niteliklere sahip bir sosyal gerçek karşımıza çıkarmaktadır.

Tezin sonunda ulaştığımız bir başka gerçek ise, hukuk kavramının meşruluğunu ve tanımını sadece 'devlet iktidarına' bağlı olarak kazanmadığını, devlet dışındaki iktidar odaklarının da bir norma hukuki karakter kazandırmakta eşit derecede etkili olduğudur. Zira devlet kendi iktidarını hakimiyeti altındaki tüm alanlarına yaymaya çalışsa da bu 'tekçi iktidar isteğini' her durumda hayata geçirememekte, bazen isteğine rağmen, bazen bile-isteye iktidarını başka odaklarla paylaşmak durumunda kalmaktadır. Michel Foucault, Marx'ın tanınmış eseri *Kapital*'in II. Cildini analiz ederek, bir iktidarın değil, birçok iktidarın olduğunu ileri sürer: "…(E)ğer bir iktidar analizi yapmak istiyorsak iktidardan değil, iktidarlardan söz etmemiz ve iktidarların yerini kendi tarihsel ve coğrafi spesifiklerinde belirlememiz gerekir."[15]

Foucault'ya göre toplum, tek bir iktidarın, bütün odakları bertaraf edip tek başına hüküm sürdüğü üniter bir yapı değil, farklı ama kendi özel niteliklerini koruyarak, iktidarların yan yana gelmesi, eklemlenmesi ve hiyerarşisidir: "Dolayısıyla iktidar bölgeleri vardır. Toplum, farklı iktidarlardan bir takımadadır."[16]

Foucault ayrıca, diğer iktidarların merkezi iktidarın türevi de olmadığını, tersine merkezi iktidarın bir takım yerel ve merkezi iktidarlardan sonra ortaya çıkığına da işaret ederek, "devlet birliği aslında, ilk başta gelen bu bölgesel ve özgül iktidarlara oranla ikincildir"[17] diye ifade eder.

Bundan hukuku sadece 'tek bir iktidar' görüntüsü veren devletin yasama faaliyetine indirgemenin ciddi bir eksiklik olduğu da ortaya çıkar. Zira her iktidar

---

[15] Michel Foucault, "İktidarın Halkaları", Çev. Işık Ergüden, **Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2**, 5.bs. Ayrıntı Yayınları, 2016, s.145
[16] **A.e.**
[17]**A.e,** s.146

odağı kendi uzamında birtakım normlara destek vererek, örneğin ahlak normlarını hukuk normlarına dönüştürebilmekte, bunların ihlallerini de organize yaptırımlarla karşılayabilmektedir. Bu nedenle bu tür yaşayan hukuk formlarının hukuk sosyolojisinin konusu olarak kabul etmekte tereddüt edilmemesi gerektiğine yönelik görüşümü tekrarlıyorum.

Tezin giriş bölümünde Alevi topluluklarının erken devlet dediğimiz, beylik/şeflik şeklinde örgütlenmiş yönetim formlarında toplumu oluşturan ana bileşenlerinden biri olduğu, daha sonraları değişik tarihsel nedenlerle merkezi yapının dışına itilip orada kapalı topluluklar halinde kendi varlıklarını sürdürdüğünü belirtmiştim. Tezin sonunda, bu tarihsel dönüşümün Alevi toplulukları nezdindeki etkilerini de izlemiş olduk. Merkezin dışında, onunla mümkün oldukça temas etmeyerek yaşayan Alevi topluluklarının, homojen köy toplulukları şeklinde birer inanç grubuyken, 1950'lerden sonra kentlere göç ederek geleneksel topluluk yapısı niteliğini kaybettiğine ve bir inanç grubu yapısından toplumsal bir kimliğe büründüğünü gördük. Bu aynı zamanda topluluk kavramının tarihsel bir form olduğunu ve topluluk yapısıyla kültürel yapı arasındaki diyalektik ilişkinin varlığını bize göstermesi bakımından da önemlidir.

Hâlihazırda kırsal alanda Alevi hukuku az da olsa yaşamaktadır. Özellikle Tahtacı Aleviler hala geleneklerini sürdürme çabası içindedir. Ancak ister inancının gereklerini tam yaşasın, ister yaşadıkları hafızada bir anı olarak kalsın, Aleviler hala o eski günlere romantik bir özlem duymaktalar. Bunu konuya ilişkin veri toplamaya gittiğim Haçova köyü halkında da açıkça gördüm. "Geleneksel yargı sistemi mi, modern yargı sistemimi daha adil ve tercih edilir?" sorusuna görüşmecileri tamamı, "Geleneksel Alevi yargı sistemi" diye yanıt vermişlerdir. (%100) "Sizce geleneksel yargı sistemi yaşamaya devam eder mi?" sorusuna, tüm görüşmeciler "Aleviler var oldukça var olur" cevabını işaretlemiştir. (%100)

Bütün bunlar bize göstermektedir ki, Alevi nüfusunun önemli bir kesimi, yüzyıllarca meselelerinin ezici bir çoğunluğunu devlet mahkemelerine (kendi deyimleriyle "zahiri mahkemelere") götürmeden kendi aralarında halletmişlerdir. Alevi topluluklarında, geleneksel yargı sistemlerinin adil olduğuna dair çok yaygın bir kanaat ve özlem vardır. Daha yakın zamanda hukukumuza kazandırılan 'uzlaştırma ve arabuluculuk' kurumlarının verimliliğinden övgüyle söz edilirken, ya da bu

kurumların tarihsel gelişimi kaleme alınırken, kendi topraklarımızda yıllarca çok başarıyla işlemiş aynı kurumdan hiç söz edilmemesi, gerek "devlet aklı", gerekse akademik çevrelerin toplumla olan mesafeleri açısından övgüye değer bir durum olmasa gerek.

Cemaat yargısı için bugüne dair ne söylenebilir? Mevcut yasama faaliyetleri, toplumdaki tüm farklılıkları göz ardı ederek, herkes için aynı soyut kuralları koyar. Bu yolla, yani soyut, gayri şahsi kurallar aracılığıyla, hukukun tarafsız ve herkes için eşit ölçüde haklar ve sınırlamalar getirerek eşit bir adalet sağlandığı varsayılır. Yasalar sistematik biçimde mahalli kontrolden kurtarılırken, bütün vatandaşların işlerini aynı akıl ve mantık ilkelerine göre yürütecekleri varsayımı geliştirilir. Murphy'in ifadesiyle, "toplum, bu nedenle, düzenin kuralları ve uygulama politikaları konusunda aynı şekilde enforme edilen bireylerden ibaret bir 'evrensel izleyici' haline getirilir."[18] Oysa toplumda çok değişik cemaat ilişkileri ve her cemaat ilişkisinin kendine has değerleri vardır. Bu açıdan bakılınca, toplumun dışında, tamamen teknokratların ürünü olan yasal düzenlemelerin, toplumun çeşitliliğini göz ardı ederek, 'toplumsal adalet' ten ziyade, 'çoğunluğu tertip' etme işlevi gördüğü ileri sürülebilir. Murphy, toplumun içindeki kültürel ve sosyal çeşitliliği dikkate almayan modern yasama ve buna bağlı yargılamaya dikkat çekerek şunları söyler:

> "Cemaat sorunlarına duyarlı hale gelir gelmez, hukukun tatbiki komşuluk kültürünü ihlal etmeye başlar ve hukuk uzmanları ile yasama sistemine giriş hakkı önceliği tanınır. Bu yolla merkezileştirilen hukuk, yasal açıdan mükemmel fakat toplumsal açıdan yıkıcı kararlarla sonuçlanır." [19]

Doğru bir gözlemle sorunların çoğunun kişiler arasındaki iletişim eksikliğinden kaynaklandığını saptayabiliriz. Bu açıdan bakıldığında, hukukun temel işlevinin insanlar arasındaki iletişimin engelsiz yürütülmesinin zeminini sağlamak olduğunu söyleyebilirim. Bu yüzden hukuki yaptırımlar, kişilerin çaba sarf etmeksizin etkileşimde bulunsunlar diye, toplumsal karmaşıklığı yönetilebilir düzeye indirir.

---

[18] John W. Murphy, **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri,** Çev.Hüsamettin Arslan,.2.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s.126
[19] **A.e**, s.126

Başka bir söyleyişle, yasalar söylem için gerekli geçici kuralların ana hatlarını çizerler.[20]

Bir model olarak "cemaat adalet merkezleri" önerilmiştir:

> "Sözgelişi cemaat adalet merkezleri, komşular arası kavgaları bir karara bağlamak için kullanılan bürolardır. Bu mahkemeleri yerleştirmek için kullanılan gerçek binalar, hizmet ettikleri cemaat içine yerleştirilir ve böylece kolayca ulaşılabilir kılınır. Dahası hâkimler hukuk uzmanlarından çok komşuluk üyeleridir. Bu kişileri kullanmaktaki amaç, hükümlerin… rasyonel olmaktan çok makul olmalarını garanti etmektir.[21]
> Adalet cemaatinin önemi… hüküm verme işine kılavuzluk etmesidir. Hukuk sisteminde öncelikli yer, formülleştirilmiş statülerden çok, cemaat hissine ayrılır."[22]

Bu görüşlerin tartışılması, toplumsal adalet için en uygun yöntem arayışlarının bir parçasıdır. İnsanlığın üç evrensel değere olan talebinin ve özleminin hala sürdüğünü düşünüyorum: eşitlik, özgürlük ve adalet. Bu açıdan bakılınca, hala inançları tanınmamış, kendi ülkesinde adeta "öteki" durumunda olan milyonlarca Alevinin meseleleri, fazla değil, sadece "çokkültürlülük" ve "tanınma hakkı" çerçevesinden ele alınıp çözülebileceği kanaatini ve umudunu taşıyorum.

[20] **A.e**, s.126-127
[21] **A.e,** s.127
[22] **A.e**, s.128

KAYNAKÇA

Adaman, Fikret ve Keyder, Çağlar: “Türkiye’de Büyük Kentlerin Gecekondu ve Çöküntü Mahallelerinde Yaşanan Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma,” **Avrupa Komisyonu, Sosyal Dışlanma ile Mücadelede Mahalli Topluluk Eylem Programı 2002-2006 Raporu,** (Çevrimiçi), https://ec.europa.eu/employment_social/social_inclusion/docs/2006/study_turkey_tr.pdf, 08.03.2021

Adıgüzel, Emel: "Sosyal Antropolojiye Göre Akrabalık Sistemleri ve Türkiye Türkçesi'ne Göre Akrabalık Afları", Eskişehir, **Eskişehir Orhangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014

Akın, Bülent: "Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış," **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, No:17/2, (2017)

Akpınar, Alişan: “II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı,” **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016

Akpınar, Turgut: **Türkler'in Din ve Hukuk Tarihi**, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999

Akseymen, İ. Nihat ve Yörükoğlu, Rıza: **Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevilik**, 8.bs., Alev Yayınları, 2014

Aksüt, Hamza: **Baba İshak, Mezopotamya’dan Anadolu’ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı** (1240), 2.bs., Ankara, Yurt Kitap-Yayın, 2013

Akyıldız, Hüseyin: “Freud’çu, Liberal Ve Marksist Kişilik Kuramlarının Türevi Olarak Toplum, İktisat ve Siyaset Teorileri” **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi** No:11 (2006), (s.1-23).

Alekseyev, V.P. **İnsan Türünün Kökeni ve Gelişimi,** Çev. Alâeddin Şenel, 1.b., Sosyal Yayınlar, 1993

Almond, Ian: **İbni Arabî ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm,** Çev. Kadir Filiz, 2.bs, Ayrıntı Yayınları, 2016

Alsan, Mehmet Hakan: **Melâmatîler-Horasan Erenleri**, 1.bs, KaraKutu Yayınları, 2006

Amselek, Paul: "Norm ve Yasa" Çev. Tuğba Ballıgil, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Nüans Basın., 1. Kitap, (3/1993) (s.33-52)

Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler,** *Çev.* İskender Savaşır, 2. bs., Metis Yayınları, 1995

Apaydın, Cem: "Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme", **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları** C:16, No: 32 (2017/2) (s.149-171)

Assmann, Jan: **Kültürel Bellek,** Çev. Ayşe Tekin, 3.bs., Ayrıntı Yayınları, 2018

Atay, Tayfun: **Din Hayattan Çıkar**, 3.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011

Aydın, Suavi: "Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik", **Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, (s.11-32)

Bahadır, İbrahim: "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerinde Etkileri," **Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel**, 2. bs, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, (s.449-477)

Barkan, Ömer Lütfü: "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" **İnsan ve İnsan**, C:2, No:5, (2015) (s.5-37)

Bauman, Zygmunt ve Lyon, David: **Akışkan Gözetim**, Çev. Elçin Yılmaz, 1.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013

Bauman, Zygmunt ve May, Tim: **Sosyolojik Düşünmek**, Çev. Akın Emre Pilgir, 21. bs., Ayrıntı Yayınları, 2019

Bauman, Zygmunt: **Cemaatler-Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı,** Çev., Nurdan Soysal, 2. bs., Say Yayınları, 2017

_______________: **Kimlik,** Çev. Mesut Hazır, 3.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2019

_______________: **Modernlik ve Müphemlik,** Çev. İsmail Türkmen, 1.bs., Ayrıntı Yayınları,2 003

Belge, Murat: "Toplumsal Değişme ve Arabesk," **Birikim Dergisi**, No:17, (1990), (s.16-23)

Bender, Cemşit: **Kürt Uygarlığında Alevilik,** 2. bs, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1993

Benedict, Ruth: **Krizantem ve Kılıç,** Çev. Türkan Turgut, 5.bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019

________________: **Kültür Örüntüleri,** Çev. Mustafa Topal, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015

Benkay, Yahya: **Yaşayan Alevilik,** Varlık Yayınları, 1967, s.115.

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas: **Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi, Modern İnsanın Yönelimi**, Çev.Mustafa Derviş Dereli, 2.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2016

Birdoğan, Nejat: **Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik,** 1.bs, Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 1990

Bobbio, Norberto: "Kelsen ve hukukun kaynakları**,"** **Devlet Kuramı,** Der. Cemal Bali Akal, Buraya Cevireni yaz 5.bs., Ankara, Dost Yayınevi, 2018

Borgeaud, Phillippe: **Karşılaşma Karşılaştırma, Dinler Tarihi Araştırmaları**, Çev. Mehmet Özcan, Emin: 1.bs., Ankara, Dosy Kitabevi Yayınları,1998

Bozkurt, Fuat: **Aleviliğin Toplumsal Boyutları,** 1.bs, Yön Yayınları, 1990

------------------------- **Buyruk / imam Cafer-i Sadık Buyruğu,** 3.bs., Kapı Yayınları, 2006

Bozkurt, Nizam: **Aleviliğin Oluşumu-Alevilerde Cem İbadeti**, y.y, t.y,

Bredemier, Harry C.: "Alışveriş Kuramı", Çev. Ayşe Buğra, **Sosyolojik Çözümlemeler Tarihi**, Der. Mete Tunçat, Aydın Uğur, 1.bs., Verso Yayıncılık, 1990, (s.432-469)

Brenkert, George G.: **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev. Yavuz Alagon, 1.bs., 1998

Bulut, Faik: **Horasan'dan Nasıl Geldik-Alevilerin Yol Hikayesi,** 2.bs, Kor Yayınları, 2018

Burke, Peter: **Tarih ve Toplumsal Kuram,** Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994

Butler-Browdon, Tom : **50 Psikoloji Klasiği,** Çev. Özgü Çelik, 1.bs., İstanbul, Pegasus Yayınları, 2015

Can, Cahit: **Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi**, 3. bs., Ankara, Siyasal Kitapevi, 2011

Cemal, Mustafa: **Eşitlikçi Toplumlar,** 1.bs. Belge Yayınları, 1996

Centel, Nur Zafer, Hamide Çakmut, Özlem: **Türk Ceza Hukukuna Giriş**, 4.b., Beta Yayınları, İstanbul, 2006

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 3.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999

Clarke, Gloria L.: "Ocakzâde Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu", **Folklor/ Edebiyat Dergisi, Alevilik Özel Sayısı II,** No:2, (2002), (s.127-144)

Classeb, Henri J.M. ve Skalnik, Peter: "Erken Devlet Kuramlar ve Varsayımlar," **Devlete Doğru, Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji**, Edt.Timoty Early, Çev. Cahide Sarı, Ütopya Yayınları,2001

Cohen, Anthony P.: **Topluluğun Simgesel Kuruluşu,** Çev. Mehmet Küçük, 1. bs., Anlara, Dost Yayınları, 1999

Colevrook, Claire: **Gilles Deleuze,** Çev. Cem Soydemir, 2.bs, Doğubatı Yayınları, 2009

Connerton, Paul: **Toplumlar Nasıl Anımsar?** Çev. Alâeddin Şenel, 3.bs., Ayrıntı Yayınları, 2019

Connolly, William E.: **Kimlik ve Farklılık,** Çev. Ferma Lekesizalın, 1bs., Ayrıntı Yayınları, 1995

Crane, Diane: **Moda ve Gündemleri,** Çev. Özge Çelik, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2018

Cüceloğlu, Doğan: **İnsan ve Davranışı,** 31.bs., Remzi Kitabevi, 2015

Çalışlar,İzeddin (Haz) **Dersim Raporu,** 3.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010

Çamuroğlu, Reha: **Değişen Koşullarda Alevilik**, 3.bs, Doğan Kitapçılık, 2000

______________: **Dönüyordu-Bektaşilikte Zaman Kavrayışı,** 3.bs, Doğan Kitapçılık, 2000.

______________: **Tarih Heterodoksi ve Babailer**, 3.bs, OM Yayınevi, 1999

Çetin, Halis: "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", **Doğu Batı, Düşünce Dergisi,** No: 25, (2003-4), (s.11-40)

Çıplak, İsa Tolga ve Çevik Zeki: "Babagan Bektaşilik ve Demokrat Parti", **Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, C.5, No: 8, (2019), (s.24-40)

Danış; Mehmet Fahri: **"Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Heterodoks Türk Müslümanlığının Etkisi,"** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi; 2015

De Page Henri: "Tabii Hukuk ve Hukuksal Pozitivizm," Çev. Hamide Uzbark, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C, II, No.1, (1944), (s.96-126)

Dehmen, Mine Tan: "Tahkim Öncesi Müzakere Ya Da Uzlaştırma Yollarının Tüketilmemiş Olmasının Tahkim Yargılamasına Etkisi", **Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni,** C.25, No:1-2, (2005), (s.451-472)

Delanty, Gerard: **Bir Kavramın Anatomisi Topluluk**, Çev. F. Bilge Atay, 1.bs., Everest Yayınları, 2015

Deleuze, Gilles: **Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.Ulus Baker, 1.bs, Kabalcı Yayınevi, 2008**

Demir, Ahmet İshak ve Şanlı, Yaşar: "Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik Kavramı, Kaynak ve Tarih", ***e-makalat***, s.168; (Çevrimiçi), http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/266629, 03.Ocak.2021.

Deniz, Dilşa: **Yol/Re: Dersim İnanç Sembolizmi-Antropolojik Bir Yaklaşım**, 3.bs, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018

Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, 1.bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999

Doise, W. ve Moscovici, S.: "Gruplarda Kararlar” Çev. Nuri Bilgin, **Sosyal Psikolojiye Giriş,** Edit. Nuri Bilgin, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988

Dönmezer, Sulhi ve Erman, Sahir: **Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku,** 11.bs., İstanbul, Beta Yayınları, 1994

__________________ **Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, C. II.,** 10.bs., İstanbul, Beta Yayınları, 1994

Duhm, Dieter: **Kapitalizmde Korku,** Çev. Sargut Şölçün, 1.bs., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2009

Eflâkî, Ahmed: **Ariflerin Menkıbeleri,** Çev. Tahsin Yazıcı, 1bs, Kabalcı Yayınları, 2006

Ehrlich, Eugen: **Hukuk Sosyolojisinin Temel İlkeleri,** Çev. Artun Mimar, 1.bs., İstanbul, Pinhan Yayınları, Ağustos, 2019

Eliade, Mircea: **Ebedi Dönüş Miti,** Çev. Ayşe Meral, 2.bs, Dergâh Yayınları, 2018

________________: **İmgeler ve Simgeler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3.bs, Doğubatı Yayınları, 2018

Elias, Norbert: **Uygarlık Süreci, C.2,** Çev.Erol Özbek, 7.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017

Engels, Friedrich: **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni,** Çev. Kenan Somer, 17. bs., Ankara, Sos Yayınları, 2015

Enginer, Gürbüz: **Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri**, 1.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997

Enriquez, Eugéne: **Sürüden Devlete,** Çev.Nilgün Tutal, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2019

Er, Piri: **Katli Vaciptir Aleviler,** Ankara, Barış Kitap, 2017

_________________: **Yaşayan Alevilik,** 3.bs., Barış Kitap, 2018.

Er, Sadık Erol: **Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi**, 1.bs., Çizgi Kitabevi Yayınları, 2012

Erdem, Bedirhan: **“Ceza Yarılamasında Jüri”,** Ankara, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020

Erder, Sema: **“Göç, Yerleşme ve ‘Çok’ Kültürel Tanışma,”** (Çevrimiçi), https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-123-temmuz-1999/2317/goc-yerlesme-ve-cok-kulturel-tanisma/6451, 10.03.2021

Erdoğan, Kutluay: "Alevilerde Dedelik Kurumu ve Değişme Olgusu Karşısında Toplum Yapısı", **Folklor ve Edebiyat Dergisi, Alevilik Özel Sayısı II,** 2002/2

______________: **Anadolu Müslümanlığı,** 1.bs., Milenyum Yayınları, 2015

Erdost, Muzaffer: **Türkiye Üzerine Notlar,** Ankara, Sol Yayınlar, 1971

Eriksen, Thomas Hylland ve Nielsen, Finn Sivert: **Antropoloji Tarihi,** Çev. Aksu Bora, 5.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016

Ersel, Mehmet: “Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Hukuka Örnek: ‘Veli Baba Sultan Ocağı Ahitnâmesi’,” **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi,** C.4, No:1, (2007), (s.1-26)

Esposito, John L.: **Oxford İslam Sözlüğü**, Çev. Nurullah Koltaş, 1. bs, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013

Eyüpoğlu, İsmet Zeki: **Alevilik-Sünnilik, "İslam Düşüncesi",** 1. bs, Hürriyet Yayınları, 1979

________________: **Bütün Yönleriyle Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi**, İstanbul, Der Yayınları, 1997

Fancher**,** Raymond. E.: **Ruhbilimin Öncülleri**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990

Faroqhi, Suraıya: **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam-Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla,** Çev. Elif Kılıç, 6.bs., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009

________________ **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, 2.bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994

Forrester, John: *Freud Savaşları,* Çev. Hakan Atalay, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 2000

Foucault ve Bilginin Arkeolojisi, Derleyen ve Çeviren, Veli Urhan, 1.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002

Foucault, Michel: **Ders Özetleri,1970-1982***;* Çev. Selahattin Hilav, 3.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993

________________: **Özne ve İktidar,** Seçme Yazılar 2, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2016

Freud, Sigmun: **Totem ve Tabu,** Çev. Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971

Fromm, Erich: **İtaatsizlik Üzerine Denemeler,** Çev. Ayşe Sayın, İstanbul, Yaprak Kitap, 1987

Gauchet, Marcel**:** "Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset," Çev.Ozan Erözden, **Devlet Kuramı,** Der. Cemal Bali Akal, 5.bs., Ankara, Dost Kitabevi, 2018

Gezgin, Fikret: **Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji -Köy Sosyolojisi İlişkisi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, 1997

Giddens, Anhony: "Sunuş", Richard Sennett ve Jonathan Cobb, **Sınıfın Gizili Yaraları**, Çev. Mustafa Kemal Coşkun, 2.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2018

________________: **Modernliğin Sonuçları,** Çev. Ersin Kuşdil, 1. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994

________________: **Sosyoloji,** Çev. Zeynep Mercan, 1.bs, Kırmızı Yayınları, 2012

________________: **Sosyoloji-Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş**, Çev. Ülgen Yıldız Battal, 8.bs., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020

________________: **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi**, Çev. Ümit Tatlıcan, 1.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000

________________: **Modernite ve Bireysel Kimlik,** Çev.Ümit Tatlıcan, 3.bs., Say Yayınları, 2019

Gierke, Otto: "Orta Çağ'da Siyasi Kurumlar: Devlet ve Hukuk," Çev.Olgun Akbulut ve Emre Zeybekoğlu, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bali Akal, 5.bs., Ankara, Dost Yayınevi, 2018, (s.129-137)

Girard, René: **Şiddet ve Kutsal,** Çev. Nemciye Alpay, 1.bs., Alfa Yayınları, 2019

"Giriş": Çev. Zeynep Özlem Üskül, **Liberaller ve Cemaatçiler,** Der. André Berten, Pablo da Silvera, Hervé Pourtois, Çev.Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül Engin vd., 1.b. Ankara, Dost Yayınları, 2006, (s189-208)

Gittins, Diana: **Aile Sorgulanıyor,** Çev.Tuna Erdem, 2.bs., Pencere Yayınları, 2011

Goffman, Ervin: **Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar,** Çev.Ş. Güneş, L. Ünsaldı.ve. S.N Ağırsanlı, 4.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2020

Göle, Münir: "Doğru Olmadığını Biliyorum Ama Öyle Hatırlıyorum," **Cogito, Üç Aylık Düşünce Dergisi,** Yapı Kredi Yayınları, No:50, (2007), (s.23-30)

Gölpınarlı, Abdülbaki: **Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menakıbı**, 2.bs, Milenyum Yayınevi, 2008

Göze, Ayferi: **Siyasal Düşünceler ve Yöntemler**, 7. bs., İstanbul, Beta Yayınları, 1995

Gözler, Kemal: "Tabiî Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı," **Muhafazakâr Düşünce,** C.4, No.15, (2008), (s.77-90)

Graeber, David: **Değer Teorisi- Antropolojik Bir Giriş-** Çev. Başak Kıcır, 1.bs., Sel Yayıncılık, 2017

Gurvitch, Georges: " Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri (1)", Çev. Hamide Topçuoğlu, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 6, No. 2, (1949), (s.222-245)

Gültekin, Ahmet Kerim: "Heterodoksi -Ortodoksi Kavramları ve Alevilik," **Bilim ve Gelecek Aylık Bilim, Kültür, Politika Dergisi,** No.187, (2019), (s.80-82)

Gürtaş, İmran ve Çakmak, Yalçın: "Giriş" **Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel**, 2. bs, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, (33-40)

Gürün, O.A.: **"Psikanaliz", Psikoloji Sözlüğü,** İnkılap Yayınevi, (t.y)

Güvenç, Bokurt: **İnsan ve Kültür,** 3.bs., Remzi Kitabevi, 1979

Habermas, Jürgen: **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine,** Çev. Mustafa Tüzel, 1.bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998

Hafızoğulları, Zeki ve Güngör, Devrim: "Türk Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi", **TBB Dergisi,** No:69, (2007), (s.21-50)

Halbwach, Maurice: **Toplumsal Sınıfların Psikolojisi,** Çev. Zuhal Karagöz, 1.bs., Pinhan Yayıncılık, 2019

________________: **Kolektif Bellek,** Çev. Zuhal Karagöz, 2.bs., Pinhan Yayınları, 2019

Hassan, Ümit: **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi,** 2. bs., İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998

Hazanov, Anatol, M.: "Erken Devlet Konusunda Çalışmanın Bazı Kuramsal Sorunları" **Erken Devlet,** Der. Henri J.M. Peter Skalnik, Çev.Alâeddin Şenel, Ankara, İmge Yayınevi, Ocak,1993

Hobsbawn, E.J.: **Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik**, Çev. Osman Akınhay, 6. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017

Holy, Ladislav: **Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları,** Çev. Çağlar Enneli, 1.bs., Ankara, Heretik Yayınları, 2016

Homans, George C.: **İnsan Grubu**, Çev. Oğuz Onaran, Baskın Oran ve Ünsal Oskay, Türkiye ve Orta Doğu Ankara, Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1971

Huberman, Leo: **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Murat Belge, 3.bs., İletişim Yayınları, 1995

Işık, Oğuz: "Denizli ve İstanbul Dersleri," **Birikim Dergisi,** No:86-87, (1996), (s.42-47)

İrat, Ali Murat: **Devletin Bektaşi Hırkası**, 1.bs., Çiviyazıları, 2006

Kağıtçıbaşı, Çiğdem: **İnsan ve İnsanlar,** *4.bs.*, Cem Ofset Matbaacılık Sanayi A.Ş., 1979

Kaplan, Doğan: **Bitmeyen Yas Dinmeyen Gözyaşı-Kerbela ve Muharrem,** 1.bs., İstanbul, Maltepe Belediyesi Yayını, 2014

Karaduman, Sibel: “Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü,” **Journal of Yaşar University,** C:5, No:17, (2010), (s.2886-2899)

Karl Marx ve Friedrich Engels, **Devlet ve Hukuk,** Der. ve Çev. Rona Serozan, 2. bs., Ayrıntı Yayınları, 2018

Kasapoğlu, Aytül: "Giriş", **Sosyal Hayat ve Çatışma, Farklı Alan Panoramaları,** Ed. Aytül Kasapoğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018, (s.11-31)

Kawamura, Yuniha: **Moda-loji,** Çev. Şakir Özdoğru, 1.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016

Kaygusuz, İsmail: **Aleviikte Dâr-Dârın Pirleri**, 1.bs., Alev Yayınları, 1993

______________: **İslam İmparatorluk Tarihinde İktidar Mücadeleleri ve Aleviliğin Doğuşu**, 1.bs., Su Yayınları, 2005

Keçeli, Şakir: **"Bektaşilikte (Alevilikte) Tanrı-Evren-İnan", I.Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.,1999, (s.193-205)

________________: **Uluslaşma Sürecimizde Bektaşi Aleviler ve Atatürk,** 1.bs., Kaynak Yayınları, 2016

Kehl-Bodrogi, Krisztina: **Kızılbaşlar / Aleviler**, Çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudal, 2. bs, Ayrıntı Yayınları, 2017

Keser, İnan: **Nusayri Alevilik-Tarih, İnanç, Kimlik,** 1. bs, Karahan Kitabevi, 2013

Keyman, Selahattin: **"Hukuki Pozitivizm," Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,** C. 35, No.1, (1978), (s.17-56)

Kılıç, Rüya: **Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler**, 7.bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016

Kılıçbay, Mehmet Ali: Kimlikler Okyanusu", **Doğu Batı, Düşünce Dergisi,** No. 23, (2003), (s.155-159)

________________: "Önsöz", Georges Duby, Şövalye, **Kadın ve Rahip / Feodal Fransa'da Evlilik,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, Eylül, 1991, (s.7-14)

Knott, Kim: **Hinduizmin ABC'si,** Çev. Medet Yolal, 1.bs, Kabalcı Yayınları, 2000

Korkmaz, Esat: "Hacı Bektaş Veli Öğretisi Dört Kapı Kırk Makam," **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri,** Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.,1999, (s.207-240)

Kovel, Joel: **Tarih ve Tin,** Çev. Hakan Pekinel, 1.bs, Ayrıntı Yayınları, Eylül, 1994, s.36

Kraden, Lewrence: "Devletin Asya Göçebeleri Arasındaki Kökeni," **Erken Devlet,** Der. Henri J.M. Claessen, Ankara, İmge Yayınevi, Ocak,1993, (s.135-154)

Kristiansen, Kristian: "Şeflikler, Devletler ve Toplumsal Evrim Sistemleri", **Devlete Doğru, Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji**, Edt.Timoty Early, Çev. Cahide Sarı, Ütopya Yayınları,2001, (s.27-60)

Kudat, Ayşe: **Kirvelik-Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü**, 1.bs., Ütopya Yayınları, 2004

Kuhn, Thomas S.: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nülifer Kuyaş, 5.bs., Alan Yayıncılık, 2000

Kund, Er: **Kibernetik, Felsefe ve Bilimler Arasında Köprü**, İstanbul, Kund Yayınevi, 1975

Kutlu, Haşim: **Kızalbaş Alebilikte Yol Erkan Meydan,** 1.bs, Ankara, Yurt Kitap yayın, 2007

Kutlu, Tezcan Özkan ve Bekiroğlu, Onur: : "Türkiye Yazılı Basınında Alevilerin Temsili: 7. Alevi Çalıştayı Haberlerinin Söylemi", **e-Journal of New World Sciences Academy,** C. 6, No. 4, (2011), (Çevrimiçi), https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/186717,12.01.2021

Küçükali, Rıdvan ve Akbaş, Hasibe: "Bir Haklılaştırma Zemini Olarak Doğal Hukuk," **MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi,** C. 3, (2016), (s.64-73)

Lapidus, İra M.: **İslam Toplumları Tarihi,** 1. Cilt, Çev. Yasin Aktay, 4.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010

Lévi-Strauss, Claude: "Marcel Mauss'un Eserine Giriş", Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, 4.bs., Doğubatı Yayınları, 2019

Levy-Bruhl, Henri: **Hukuk Sosyolojisi**, Çev. Hüsnü Dilli, 1.bs., İletişim Yayınları, 1991

Lynch, Sandra M.: **Dostluk Üzerine,** Çev. Ferma Lekesizalın, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2013

Maclver, R.M. ve H. Page, Charles: **Cemiyet,** C. I, Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları,1994

Malinowski, Boronislaw: **Yabanıl Toplumlarda Suç ve Gelenek**, Çev. Şemsa Yeğin, 2.bs., İthaki Yayınları, 2019

Mannoni, Octave: **Freud,** Çev. Veysel Atayman ve Turgay Kurultay, 1.bs., Alan Yayıncılık, 1992

Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji,** 26.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018

Marshall, Gordon: **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev., Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, 1.bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mauss, Marcel: **Armağan Üzerine Bir Deneme,** Çev. Nihan Özyıldırım, 1.bs., Alfa Yayınları, 2018

________________: **Sosyoloji ve Antropoloji,** Çev. Özcan Doğan, 4.bs., Doğubatı Yayınları, 2013

May, Todd: **Deleuze- Bir Birey Nasıl Yaşayabilir**, Çev. Sercan Çalcı, 1. bs, İstanbul, Kolektif Kitap, 2017

Mead, Margaret: **Samoa'da Ergen Olmak**, Çev. Gökçe Aktuğ, 1.bs., Alfa Yayınları, 2018

Mélikoff**,** İréna: "Bacıyan-Rûm'dan Biri: Kadıncık Ana Üzerinde Araştırma," **Uyur İdik Uyardı- İréna Mélikoff,** Edt. Esat Korkmaz, 1.bs., Demos Yayınları, 2009, (s.309-317)

________________: "Bektaşi- Alevilerde Ali'nin Tanrılaşması", **Uyur İdik Uyardı-İréna Mélikoff,** 1.bs, Edt. Esat Korkmaz, Demos Yayınları, 2009, (s.319-344)

_______________: **Uyur İdik Uyardılar-Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Çev T. Alptekin, 1.bs, İstanbul Can Yayınları,1994.

Metin, İsmail: **Alevilerde Halk Mahkemeleri,** I.C., 2.bs., Alev Yayınları, 1994

Meydan, Emine: **"Hıristiyan Kilise Otoritesinde Aforoz"** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, (çevrimiçi),

http://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/15129/3/Emine%20Meydan.pdf, 1 Mart 2021

Minassian, Anahide Ter: "Ermeni Kayıtlarına Göre Yüzyıl Başında Van," Paul Dumont, Georgeon, François: Modernleşme **Sürecinde Osmanlı Kentleri,** Çev. Ali Berktay, 2.bs., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999

Moore, Wilbert E.: "İşlevselcilik", Çev. Şirin Tekeli, Tom Bottomore, Robert Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Der. ve Çev. Mete Tuçay, Aydın Uğur, 1.bs., V Yayınları, 1990

Mssicard, Elise: **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması,** Çev. Ali Berktay, 3.bs, İletişim, 2017

Murphy, John W.: **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri,** Çev.Hüsamettin Arslan,.2.bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000

Nesin, Aziz: "Korkudan Korkmak," Dieter Duhm, **Kapitalizmde Korku,** Çev. Sargut Şölçün, 1.bs., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2009 (s.11-39)

Nicholson, Reynold A.: **İslâm Sûfîleri (The Mystics of İslam),** Çev. Mehmet Dağ, Kâmil Işık, Ruhi Fığlalı vd., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978

Noyan, Bedri: **Bektaşilik Alevilik Nedir,** 2.bs, Ankara, 1987

Ocak, Ahmet Yaşar: "Türk ve Türkiye Tarihinde İslam'ı Çalışmak Yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak", **Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** 2. bs, Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, (s.55-70)

________________: **Türk Sofiliğine Bakış**, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018

________________: **Türkler Türkiye ve İslam-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri,** 14. bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016

Okan, Murat: **Türkiye'de Alevilik, Antropolojik Bir Yaklaşım**, 1.bs., İmge Yayınevi, 2004

Osman Bayatlı, **Bergama'da Alevî Gelini ve İnançları,** İzmir, 1957

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat, Haz. Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail.vd., İstanbul, Turdav, 1993

Öktem, Niyazi: "Hukuksal Pozitivizm Akımı**,"** **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,** Cilt, IVIII, No:1-4 (1997), (s, 271-299)

Önderman, Murat: **Utanç: Sosyo-Kültürel Bir Fenomen,** 1.bs., Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020

Öz, Baki: **Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler,** 3.bs., İstanbul, Can Yayınları, 1990

Özbek, Mustafa: "Dünya Çapındaki Adalete Ulaşma Hareketiyle Ortaya Çıkan Gelişmeler Ve Alternatif Uyuşmazlık Çözümü" **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,** C.51, No: 2, (2002), (s 121-162)

Özben, Mevlüt: **Kirlilik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu,** 1. Bs., Ayrıntı yayınları, 2011

Özcan, Mehmet Tevfik*:* "Etik Değerlendirme ve Sosyo-Etik Grup Yargısı" **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, No: 2, (1994), (s.148-158)

________________: **İlkel Toplumlarda Toplumsalsı Kontrol Hukuk Dışı Mekanizmaları ve İlkel Hukuk,** 2.bs., İstanbul, Onikilevha Yayıncılık, 2012

________________: **Hukuk Sosyolojisine Giriş,** 5.bs., İstanbul, Onikilevha Yayıncılık, 2015

Özen, Mustafa: "Kamu Davası Açma Konusunda Benimsenen İlkeler, Cumhuriyet Savcısının Takdir Yetkisi ve İddianamenin İadesi," **Ankara Barosu Dergisi**, No:67/3, (2009), (s.17-28)

Özkaya**,** Eylem: "Genel Giriş", **Liberaller ve Cemaatçiler,** Der. André Berten, Pablo da Pourtois, Silvera, Hervé: Çev.Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül Engin vd.,1.b., Ankara, Dost Yayınları, 2006

Özlem, Doğan: "Ahlak Hukuku Önceler" **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,** c.4.(2002), (s.15-28).

________________: **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,** 1.bs., İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990

Özmen, İsmail: **Simgeler Kenti Baktaşilik,** II. Cilt, 2.bs., Ankara, y.y, 2000

Park, Pobert Azra ve Burgess, Ernest W.: **Asimilasyon ve Sosyal Kontrol, Ssyoloji Bilimine Giriş II,** Çev. Pınar Sayar Kızılçalı, 1.bs., Pinhan Yayınları, 2017

Pehlivan, Battal: **Alevi, Bektaşi Düşüncesine Göre Allah,** Yaprak Yayınları, İstanbul, Kasım 1991

Pehlivan, Oğuzhan: "Aile Tanımı ve İlişkilerinin Toplumsal Olarak İnşası", Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış doktora tezi,2017

Perçin, Gizem Ersen: "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yöntemlerinden Arabuluculuğun Hukuksal Düzenlemelerdeki Yeri", **Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni,** C.,31, No:2, (2011), (s.177-201)

Phillips, Adam: **Dehşetler ve Uzmanlar,** Çev.Tuna Erdem, 2.bs., Metis Yayınları, 2014

Pieper, Annenmarie: **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 1999

Polat, Nusret: "Bellek ve Yabancı İçin Sorumluluk: Etik "Yaşam" Fikri İçin Kısa Bir Giriş", **Cogito, Üç Aylık Düşünce Dergisi,** Yapı Kredi Yayınları, No: 50, (2007), (s. 77-86)

Poole, Ross: **Ahlak ve Modernlik,** Çev. Mehmet Küçük, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, 1993

Poulantzas, Nicos: **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar**, Çev. Şen Süer ve L.Fevzi Topaçoğlu, 1.bs., Belge Yayınları, 1992

Psikoloji Kitabı, Edt. Amy Orsborne, Çev. Emel Lakşe, 3bs., Alfa Yayınları, 2015

Püsküllüoğlu, Ali: **Türkçe Sözlük,** 2.bs, Doğan Kitap, 1999

Radcliffe-Brown, A.R.: "Toplumsal Yaptırımlar," Çev.: Mehmet Tevfik Özcan, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,** Haz.: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, 1993, (s. 135-140)

Refik, Ahmet: **Onaltıncı Asırda Rafızîlik Ve Bektaşîlik,** Sadeleştiren, Mehmet Yaman, 1.bs.1994

Richards, K. Malcolm: **Yeni Bir Bakışla Derrida**, Çev. Zeynep Talay, 1.bs, İstanbul, Kolektif Kitap, 2004

Roberts, Simon: **Düzen ve Kargaşa, Hukuk Antropolojisine Giriş,** Çev. A. Erkan Koca, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2017

Ruben, Walter: **Eski Metinlere Göre Budizm,** Haz. Lütfü Bozkurt, 3.bs, Okyanus yayınları, 2000

Sahlins, Marshall: **Akrabalık Nedir, Ne Değildir,** Çev. Asena Pala, 1.bs, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015 s.14.

Saygı**,** Hakkı: "Alevilik-Bektaşilikte İnanç ve İbadet", **Folklor ve Edebiyat Dergisi, Alevilik Özel Sayısı II,** No:2, (2002), (s. 49-52)

Sayın, Önal: **Aile Sosyolojisi,** 1.bs., Doğubatı Yayınları, 2020

Scott, George Ryles: **İşkencenin Tarihi,** Çev.Hamide Koyukan,1.bs., Ankara, Dost Kitabevi, 2001

Sennett, Richard: **Otorite,** Çev. Kamil Durand, 5.bs., Ayrıntı Yayınları, 2017

________________: **Saygı,** Çev. Ümmuhan Bardak, 4.bs., Ayrıntı Yayınları, 2019

________________: **Yabancı, Sürgün Üzerine İki Deneme,** Çev. Tuncay Birkan, 1.bs., Metis Yayınları, 2014

Serozan, Rona: **Medeni Hukuk, Genel Bölüm/ Kişiler Hukuku,** 4.bs., İstanbul, Vedat Kitapçılık, 2013

Simmel, George: **Bireysellik ve Kültür,** Çev. Artun Mimar, 1.bs., Metis Yayınları, 2009

Smith, Anthony D.: **Ulusların Etnik Kökeni,** Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, 1.bs., Ankara, Dost Yayınevi, 2002

Sorularla Alevilik-Bektaşilik: (Yazarsız) Hacı Bektaş Belediyesi Yayınları No:3, 2008

Söylemez, Faruk: **Osmanlı Devleti'nde Aşiret Yönetimi, Rişvan Aşireti Örneği,** İstanbul, Kitabevi Yayınları, Mayıs, 2007

Spinoza: **Etika**, Çev.Hilmi Ziya Ülken, 3.bs, Ankara, Dost Yayınevi, 2009

Stephens, J. E. R.: "İngiltere'de Jürili Mahkemenin Ortaya Çıkışı" Çev.: Muzaffer Dülger, **İÜHFM- Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal'a Armağan Özel Sayısı**, C. LXXV, (2017), (s.837-848)

Supiot, Alain: Homo **Juridicus, Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme,** Çev. Bilge Açımuz, **2.** bs., Ankara, Dost Kitabevi, 2014

Svendsen, Lars Fr. H.: **Korkunun Felsefesi**, Çev.Murat Erşen, 3.bs., İstanbul, Redingot Yayınları, 2017

Swingewood, Alan: **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi,** Çev. Osman Akınhay, 1. bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998

Şahhüseyinoğlu; Hüseyin Nedim: **Balıyan, Anadolu Kültür Mozaiklerinden bir Kesit,** 2.bs, Ürün Yayınları, 2015

Şener, Cemal: **Alevilik Olayı,** 25.bs., Ant Yayınları, 1998

________________: **Atatürk ve Aleviler,** 5.bs., Ant Yayınları, 1994

________________: **Şaha Doğru Giden Kervan-Alevilik Nedir,** İstanbul, Ant Yayınları, 1997

Şerif, Muzaffer ve Şerif, Carolyn W.: **Sosyal Psikolojiye Giriş I**, Sosyal Yayınlar, 1996

Tatlılıoğlu, Kasım: "Alevi/Bektaşi Öğretisinde İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Ahlak Gelişimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu,** Edit., Mehmet Yazıcı, 1. Cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, (s.521-536)

Taylor, Charles: "Tanınma Politikası," Çev. Yurdanur Salman, **Çokkültürcülük,** Haz.Amy Gutmann, Çok Kültürcülük, 1.bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000

Teber, Serol: **Doğanın İnsanlaşması,** 1.bs., Öncü Kitabevi, 1982

Tecimer, Ömer: **Hurûfîlik,** 1.bs, Plan B Yayıncılık, 2008

Tezcan, Mahmut: "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama," **Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** C.15, No.1, (1992), (s.117-130

Tol, U. Ulaş: "Kentsel Alevilik Ve Alevi Gençlerin Kimlik Arayışları", **Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları Derneği (PODEM) Yayınları,**

Aralık,2016, (Çevrimiçi), http://podem.org.tr/researches/kentsel-alevilik-ve-alevi-genclerin-kimlik-arayislari/, 08.03.2021

Topuzkanamış, Engin: **Hukuk ve Disiplin-Modern Toplumda Hukuka Uymanın Dayanakları**, 3bs., Zoe Yayıncılık Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2019

Tönnies, Ferdinand: **Cemaat ve Cemiyet,** Çev. Emre Güler, 1.bs., Vakıfbank Yayınları, 2019

Tulusoğlu, Gülay: “Türk-Sünnî Kimlik İnşasının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine,” **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel**, Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016

Türk Dil Kurumu Sözlüğü: (Çevrimiçi), https://sozluk.gov.tr/, 06 Ekim 2020.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Çevrimiçi), https://islamansiklopedisi.org.tr/aforoz, 1 Mart 2021

Ulusoy, Velayettin H.: **Seçme Yazılar II, Doksanlı Yılların Yazıları,** Yayına Haz., Ahmet Koçak, 1.bs, Hünkâr Basım, 2016

Urry, John: **Mekânları Tüketmek, Çev**. Rahmi G. Öğdül, 1.bs, Ayrıntı Yayınları, 1999

Uzun, Ayşenur Merve Şafak: **"Kitap incelemesi, Duygular Sosyolojisi El Kitabı:2.Cilt,”** *(*evrim içi), https://yurtvedunyadergisi.files.wordpress.com/2014/08/duygular-sosyolojisi-el-kitabi.pdf, 3 Mart 2021

Üzülmez, İlhan: “Türk Hukukunda Suçsuzluk Karinesi ve Sonuçları,” **TBB Dergisi,** No:58, (2005) (s.41-72)

Vaktidolu, Ali Adil Atalay: **Alevilik**, 1.bs., Can Yayınları, 2011

Vladimirtsov, B.Y.: **Moğolların İçtimai Tarihi- Moğol Göçebe Feodalizmi,** Çev. Abdülkadir İnan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944

Wacks, Raymond: **Hukuk Kuramını Anlamak Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramına Giriş**, Çev., Fatma Süzgün Şahin Ünver ve Serdar Ünver, Ankara, Astana Yayınları, 2017

Walzer, Michael: "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", Çev.Didem Yılmaz, Zeynep Özlem Engin, Üskül: **Liberaller ve Cemaatçiler,** Der. André Berten, Pablo da Silvera, Hervé Pourtois, Çev.Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül Engin vd., 1.b., Ankara, Dost Yayınları, 2006

Weber, Florance: "Sunuş- Parasız Yükümlülükler Etnografyasına Doğru", Marcel Mauss, **Armağan Üzerine Bir Deneme**, Çev. Nihan Özyıldırım, 1.bs., Alfa Yayınları, 2018

Weber, Max: **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, 1. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996

________________: **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, 3. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 2017

West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya,** Çev. Ahmet Cevizci, 1.bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998

Wiener, Norbert: **Sibernetik,** Çev. İbrahim Keskin, 2.bs., Say Yayınları, 1982

Yalçın, Aziz: **Makalat -Hacı Bektaş Veli**, 4.bs, İstanbul, Der Yayınları, 2004

Yalçınkaya, Ayhan: **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar,** Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996,

Yaman, Ali: "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,** No:60, (2011), (s.43 – 64)

_______________: **"Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik,"** İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001.

Yar, Erkan: **Alevi İnanç Sistemi,** 1.bs., İstanbul, Alevi Vakıları Federasyonu Yayınları, 2016

Yıkmış, Meral Salman: **Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları-"Yol"un Mürşitleri: Ulusoy Ailesi**, İstanbul, 1.bs, İletişim Yayınları, 2014

Yıldırım, Ali: **Alevi Hukuku,** 1.bs., İstanbul, Siyah Beyaz Kitap, 2016

Yıldırım, Rıza: "Bektaşi Kime Derler?: Bektaşi Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi," **Kızılbağlık, Alevilik, Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel,** Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 2.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, (s.71-108)

________________: **Aleviliğin Doğuşu-Kızılbaş Sufiliğin Toplumsal ve Siyasal Temelleri,** 1.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017

Yıldız, Hasan: "Alevi-Bektaşi Hukuk Sistemi," **Folklor/Edebiyat Dergisi Alevilik Özel Sayısı II,** C.VIII, No:29, (2002/2), (s.181-186)

Yurcan, Erdener: **Ceza Yargılama Hukuku,** 6.bs., Alfa Yayınları, 1996

Yükselbaba, Ülker: "Èmıle Durkheım'a Göre Toplum, Düzen Ve Hukuk: Hukukun Ve Cezanın Evrimi" **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,** C. LXXV, No:1 (2017), (s.191-226)

Zeldin**,** Theodore: **İnsanlığın Mahrem Tarihi,** Çev.Elif Özsayar, 2.bs., Ayrıntı Yayınları, 2000

